

Índice

Homenaje a Eduardo Archetti	3
---------------------------------------	---

Conferencia Esther Hermitte

Confianza, redes sociales y economía informal: un análisis comparado	5
<i>Larissa Adler Lomnitz</i>	

Dossier de trabajo de campo

Etnografía y memoria	23
<i>Johannes Fabian</i>	

Sobre el constituir un trabajo de campo en tiempos de interdisciplina	33
<i>Walter Moure</i>	

IV Jornadas de Etnografía y métodos cualitativos

Narrando la violencia.	
Relatos de pasión y muerte	47
<i>Myriam Jimeno</i>	

Historias de la antropología

Origen y desarrollo de la antropología en la Argentina: de la Organización Nacional hasta mediados del siglo XX1	61
<i>Leonardo H. G. Fígoli</i>	

Panoramas temáticos

Pueblos Indígenas y Antropología en Argentina (1994-2004)	73
<i>Claudia Briones</i>	

Artículos de investigación

‘...esa avalancha de homenajes’: campo de poder, lealtad y concepciones de política en el primer peronismo	93
<i>Fernando Alberto Balbi</i>	

Etnografía y política.

El caso de los Mbya-Guaraní del Cuña Pirú, Misiones, Argentina 111
Liliana Tamagno; Stella Maris García; Bernarda Zubrzycki; Ana Cristina Ottenheimer; Verónica Solari Paz

El marketing político y la dinámica de las facciones partidarias
 del peronismo durante una campaña electoral municipal 119
Germán Soprano

Enemigos y aliados contra indiferentes e indecibles:
 lo siniestro en la guerra sucia argentina. 137
Antonius C.G.M. Robben

Migrantes y trabajadores en la Argentina: la etnicidad como recurso 153
Patricia Vargas I y Verónica Trpin

“Esta es casa de Dios y puerta del Cielo”:
 La construcción socioreligiosa de la vida de clausura en la Argentina 165
Gustavo Andrés Ludueña

“Yo no te puedo decir cuánto sino cómo”
 Construcción y manejo de la esperanza en el final de la vida,
 desde la perspectiva profesional de un equipo de cuidados paliativos. 179
Rafael Wainer

Crítica de libros

Leviatan y sus lobos. Violencia y poder en una comunidad de los andes colombianos . 191
Natalia Otero

Buenos vecinos, malos políticos: moralidad y política en el Gran Buenos Aires 195
Fernando Alberto Balbi

La virgen prestamista.
 La fiesta de la Virgen de Urkupiña en el boliviano Gran Córdoba 199
Gabriela Alejandra Karasik

La decencia de la desigualdad.
 Género y poder en el campo argentino 204
Susana Rostagnol

Representaciones sociales y procesos políticos.
 Estudios desde la Antropología Social 207
Germán Soprano



Foto: Scandinavian University Press.

Eduardo P. Archetti (1943-2005)

Con la desaparición de Eduardo P. Archetti, ocurrida el 6 de junio en Oslo, Noruega, la antropología social en particular y las ciencias sociales en general han sufrido la irreparable pérdida de un notable investigador, un apasionado profesional, y uno de los más lúcidos observadores de la realidad argentina.

Había nacido en Santiago del Estero en 1943, y emigró a Buenos Aires a comienzos de los años 60 para estudiar Sociología en la Universidad de Buenos Aires. Allí se graduó en 1967, luego de recibir clases de Gino Germani, Miguel Murmis y Eliseo Verón. En 1968 viajó a París para estudiar en L'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, con profesores como el sociólogo francés Alain Touraine, los antropólogos franceses Claude Meillassoux y Maurice Godelier, y el norteamericano Sydney Mintz, quienes terminaron de incidir en su decisión “de pasarse” a la antropología social. Bajo la dirección de Touraine, Archetti llevó a cabo una investigación sobre economía, familia y organización sindical entre los colonos de ascendencia friulana productores de algodón del norte de Santa Fe. El estudio, centrado en las particularidades de estos productores ni capitalistas ni campesinos, y en las ligas agrarias (organizaciones independientes de pequeños y medianos productores), fue su tesis docto-

ral que presentó en 1976, cuando ya había abandonado la Argentina. Algunas partes fueron publicadas anticipadamente en 1975 como *Explotación familiar y acumulación de capital en el campo argentino* (Buenos Aires, Siglo XXI), con su esposa, Kristi-Anne Stölen, quien compartió con él el trabajo de campo y las discusiones teóricas. Sólo trece años después, y gracias a los avatares de la política argentina, vio la luz *Ideología y organización de las Ligas Agrarias del norte de Santa Fe. 1971-1976* (Buenos Aires, CEDES, 1988).

Como consecuencia de la sangrienta ola represiva instaurada en el país con la Triple A primero, y el llamado “Proceso” en 1976, Archetti y Stölen se radicaron en Oslo. Entre 1983 y 1986, por encargo del Instituto de Capacitación del Ministerio de Agricultura y Ganado del Ecuador, Archetti realizó una investigación diagnóstica acerca de la cría y consumo del cuy (cuis, coballo o conejillo de Indias) entre las comunidades serranas.

A partir de 1984 y con vistas a regresar a su país como trabajador de campo, empezó a investigar el fútbol en la Argentina. Archetti entendía que el lugar preponderante de este deporte en nuestro país, y el desarrollo de la práctica y de complejas discusiones sobre el juego mismo, constituían un arena privilegiada para entender cómo se construyen las

identidades nacionales. Mostró así que el fútbol contribuía a la conformación de la nacionalidad a través de la definición de estilos de juego nacional que apelaban a modelos de masculinidad y moral. Poco después, Archetti amplió esta indagación a otras esferas deportivas, como el polo, el automovilismo y el boxeo, y a otras prácticas como el tango, todas ellas distintivas de la Argentina en la vitrina global de las culturas nacionales. Archetti contribuyó como pocos a desarrollar en el campo internacional de las ciencias sociales un área específica de estudios antropológicos sobre el deporte, dentro del cual es considerado uno de los mayores especialistas. Al mismo tiempo, alentó el desarrollo de estos estudios en nuestro país, donde muchas veces habían sido menospreciados y condenados como expresiones marginales e irracionales de las masas. Merced a sus esfuerzos, la pasión de los argentinos por ídolos deportivos como Maradona y Fangio, el ingenio, la procacidad y la violencia que albergan los cantos de las hinchadas de fútbol, o los interminables debates de fanáticos y periodistas deportivos sobre “la nuestra” y “qué es jugar bien o mal” encontraron su lugar como expresiones de nacionalidad, género y moral. Sus significativos aportes en estas áreas pueden encontrarse en sus publicaciones en español *Masculinidades. Fútbol, tango y polo en la Argentina* (Antropofagia, 2003) y *El potrero, la pista y el ring. Las patrias del deporte argentino* (Fondo de Cultura Económica, 2001).

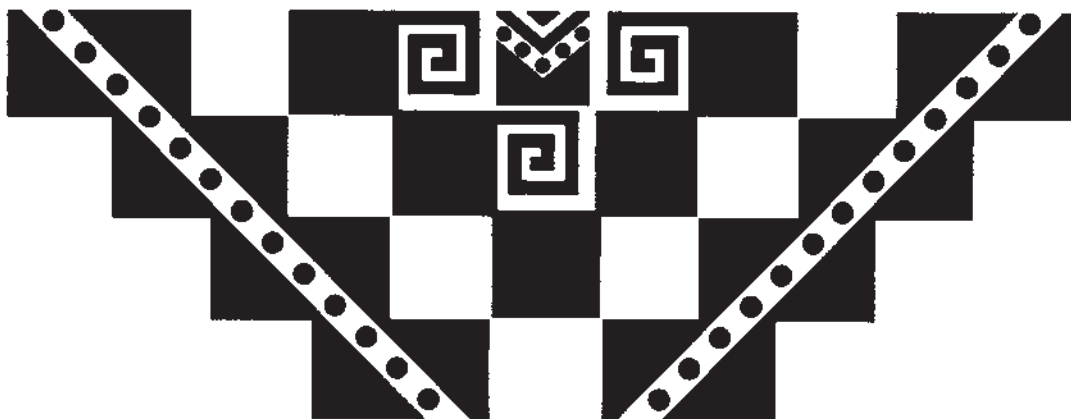
Archetti publicó algunos de los trabajos cruciales de su carrera en *Desarrollo Económico* y siempre apoyó las tareas del Centro de Antropología Social que fundó Esther Hermitte en 1974. Por esa

época se integró al grupo CLACSO de “Articulación Social”, junto a otros colegas argentinos como Leopoldo Bartolomé, Carlos Herrán y Hebe Vessuri (Hermitte & Bartolomé 1977).

Profesor y director del departamento de Antropología en la Universidad de Oslo, en el que trabajaba desde 1975, miembro fundador de la EASA (Asociación Europea de Antropólogos Sociales) y de su órgano periódico *Social Anthropology*, había iniciado nuevos proyectos que incluían ahora la comida y el vino Malbec, y ampliaba los temas deportivos, la música y la danza a Brasil y Cuba.

Pese a la distancia y a optar por su residencia europea, Archetti mantuvo siempre sus vínculos con la Argentina no sólo a través de sus temas de investigación, sino también a través de la actividad académica (dictaba cursos y conferencias en universidades y centros de investigación) y su amistad con colegas más jóvenes, para quienes fue tanto el maestro que hubiesen querido tener, como aquel en quien encontrar el aliento permanente para seguir adelante. Por eso participó activamente de la Maestría en Antropología Social (IDES-IDAES/UNSAM), de las actividades del Centro de Antropología Social y del programa de Maestría y Doctorado del IDES-Universidad Nacional de General Sarmiento.

Quienes lo conocimos recordaremos por siempre su incomparable humor, su memoria prodigiosa, su entusiasmo por el debate y la discrepancia, fuese en temas académicos como políticos, deportivos como culinarios. Pero sobre todo, recordaremos su amor inmenso por la vida, ese amor al que, ante la adversidad de los últimos meses, se aferró con esparanzado fervor.



Conferencia Esther Hermitte



Confianza, redes sociales y economía informal: un análisis comparado¹

Larissa Adler Lomnitz²

Resumen

En este estudio intento demostrar que la confianza es un concepto cultural que debe ser descrito etnográficamente, puesto que su significado varía de acuerdo con la cultura de cada sociedad y en cada situación particular. La confianza es un componente central de la solidaridad social y el cemento que produce cohesión al interior de las redes sociales que componen la estructura de la sociedad. Las redes sociales basadas en la confianza le permiten a los individuos hacer frente a las imperfecciones de un sistema socioeconómico determinado (dominado por el estado o por el mercado), pero también pueden servir para erosionar el marco institucional estatal facilitando transacciones menos deseables (corrupción). Por tal razón, las redes sociales pueden tener connotaciones positivas para aquellos que se benefician de su posesión, o consecuencias negativas tanto para los individuos que adolecen de dicha redes como para las instituciones formales de la sociedad. Para entender las complejas variaciones en la construcción y el impacto político de dichas redes sociales, analizo su papel en la economía informal de tres sistemas socioeconómicos diferentes. De acuerdo con estudios previos, (Lomnitz 1971; 1988) discuto la importancia de las redes sociales basadas en la confianza y en la lealtad en la supervivencia económica y social de la clase media en Chile. Comparándolo con la economía informal en la ex Unión Soviética y, finalmente, a partir de literatura sobre las sociedades post-socialistas analizo el papel de las redes sociales en la transición hacia una economía de mercado. En América Latina las redes sociales se han convertido en los medios donde las actividades informales se llevan a cabo permitiendo la supervivencia física de los pobres y el mantenimiento del estatus social y los privilegios de la clase media y alta. En el comunismo, las conexiones personales (redes sociales) ha sido reconocidas como la estrategia central para satisfacer la escasez derivada de las ineficiencias de dicho sistema, y como un importante legado con tremendas consecuencias para los regímenes post-socialistas posteriores. En este artículo, intento demostrar la universalidad y la persistencia de las redes basadas en la confianza, así como su anclaje sociocultural y las ambivalentes consecuencias que tienen en el estado y en la sociedad.

Palabras clave: confianza, redes sociales, economía informal, supervivencia económica.

Abstract

In this article I want to demonstrate that confidence is a cultural concept that needs to be described ethnographically taking into account that its meaning changes in relation to the culture of each society and to each particular situation.. Confidence is a central component of social solidarity. It produces cohesion at the interior of the social networks that compound the structure of society. Social networks based on confidence allow individuals to overcome the imperfections of a particular socio-economic system (dominated either by the state or by the market); but they can also erode the institutional framework helping the emergence of other not so desirable transactions (corruption). For that reason, the social networks can have positive connotation for those who benefit from its use or negative consequences for those who do not have access to them and for the formal institutions of society. In order to help the understanding of the complex variations in the construction and in the political impact of these social networks I analyze their role in the informal economy of three different socio-economic systems. Based on previous inquiries, (Lomnitz 1971;1988) I will discuss the importance of social networks based on confidence and loyalty in the social and economic survival of the Chilean middle class. I will compare this case with informal economy in the former Soviet Union and, finally, based on the literature on post-socialist societies, I will analyze the role of social networks in the transition towards a market economy. In Latin America social networks have transformed in the means through which informal activities are carried out allowing the physical survival of the poor and the maintenance of the social status and the privileges of the middle and the high classes.. In communism, personal connections (social networks) have been recognized as the central strategy for the satisfaction of need taking into account the scarcity and inefficiency of that system and still are a relevant legacy with tremendous consequences for the post-socialist regimes. In this article I try to demonstrate the universality and the persistence of the networks based on confidence, its socio-cultural anchorage and the ambivalent consequences that have for the state and the society..

Key words: confidence, social networks, informal economy, economic survival.

Confianza

Entiendo “confianza” como un concepto social cuyo significado está culturalmente determinado que

debe ser descrito etnográficamente, puesto que no tiene el mismo significado en diferentes sociedades y en situaciones particulares (Rose-Akerman 2001:420; Lomnitz 1977: 196). En general, la con-

fianza es un componente central de la solidaridad social y el cemento usado para producir cohesión al interior de las redes sociales que componen la estructura de la sociedad (Simmel 1964: 318).

La confianza puede ser definida como la real o efectiva distancia psicosocial entre individuos. Está asociada con la cercanía social en el sentido de compartir las mismas categorías de derechos y obligaciones esperadas, junto con los valores e intereses compartidos. Un individuo siente confianza hacia otro cuando él/ella confían en que el otro/a tiene la habilidad, el deseo y la buena disposición para realizar un intercambio, o cuando su propia familiaridad con el otro le permite hacer una petición. Otra forma de expresar confianza es el acto de proporcionar voluntariamente una cosa o información personal de carácter íntimo, denotando confianza en la discreción y la disposición amistosa de la otra persona. “La confianza entonces, es una respuesta relacional, no un resultado de lealtad ciega, que permite a la gente tomar riesgos al relacionarse entre ellos.” (Rose-Akerman 2001:543) “Confianza es un nivel particular de probabilidad subjetiva con la cual una gente asegura que otro agente o grupos de agentes van a realizar una acción particular [...]. Cuando decimos que confiamos en alguien o que alguien es confiable, significamos implícitamente que la probabilidad de que él realice una acción benéfica, o por lo menos no perjudicial hacia nosotros, es suficientemente alta para considerar establecer una forma de cooperación con él.” (Gambetta, 1988: 207).

La confianza regula la naturaleza y el tipo de recursos que pueden y deben ser sujetos a intercambio; asigna posiciones y provee amistad con contenido simbólico. La confianza no se puede conservar fácilmente; se pierde y se gana, se da y se quita. La confianza íntegra y discrimina entre individuos y tipos de comportamiento; determina privilegios e induce lealtades. La confianza moviliza recursos y es un principio activo en las reglas de solidaridad.

En resumen, la confianza es el criterio básico, sutil e inefable que establece las distinciones y los límites entre un “amigo íntimo”, un “amigo” y un “conocido”. El mapa mental de la amistad es básicamente un mapa de grados de confianza, grados que, en última instancia, revelan la distancia social real entre individuos que componen las redes de amistad. Un amigo, por ejemplo, puede retroceder hasta convertirse en un conocido si falla en man-

tener las expectativas que le ganaron su posición inicial en la escala de distancias sociales. Mientras que un conocido se puede convertir en un amigo cercano acumulando confianza al proporcionar un servicio particularmente valioso y/o riesgoso, convirtiéndose en un depositario de confianza.

Ninguna sociedad puede funcionar sin un mínimo de confianza entre sus miembros. En pequeñas sociedades premodernas, los individuos se relacionan repetidamente con las mismas personas en todo momento. Las redes que usan para adquirir cosas son primariamente informales: asociaciones cara a cara. Los miembros de sociedades pequeñas se mueven siguiendo roles culturalmente prescritos que incluyen la especificación de asistencia mutua. Todo mundo sabe en quién se puede confiar y a quién se puede aproximar para solicitar ayuda; la confianza está implícita en la relación social. A medida que una sociedad crece y se vuelve más compleja, la movilidad social, económica y ocupacional aumenta; en una sociedad moderna donde la acción colectiva está institucionalizada, el individuo depende cada vez más de las instituciones formales y las redes informales interpersonales son relegadas a ciertas áreas como los aspectos afectivos de la vida social (parentesco, amistad). En esta situación, la confianza (entre individuos e instituciones) adquiere un significado diferente al relacionado con los vínculos personales. Por consiguiente, se vuelve necesario distinguir entre “confianza horizontal” (confianza en otros) y “confianza vertical” (confianza en las instituciones), esto es, “Confianza en la imparcialidad y en la justicia de las instituciones y confianza en la parcialidad y el favoritismo de los amigos cercanos y las relaciones que uno posee.” (Bo Rothstein 2001; Rose-Akerman 2001).

En ese trabajo, propongo que el uso de las redes sociales basadas en la confianza interpersonal (“confianza horizontal”) no es un residuo de las sociedades “pre-modernas” sino un elemento intrínseco de las sociedades complejas modernas, ya que se constituye como una respuesta frente a las insuficiencias de la institucionalización. Las redes sociales han demostrado jugar un papel importante entre los pobres urbanos de los países capitalistas subdesarrollados donde el estado y el mercado han fallado para asegurar adecuadamente la satisfacción de las necesidades de todos los miembros de la sociedad. En estos sectores marginados, es vital para un individuo tener el apoyo de un grupo social

en el cual siente la suficiente confianza para apoyarse en él cuando ocurren emergencias, y para la satisfacción de sus necesidades más inmediatas. La confianza interpersonal es el prerrequisito para que el flujo de intercambio recíproco de bienes y servicios se lleve a cabo. Estos intercambios recíprocos constituyen la base de una economía informal organizada alrededor de redes sociales basadas en la confianza, que le permiten al pobre adquirir lo mínimo necesario para su supervivencia. Podemos decir que en este caso la confianza tiene una connotación positiva puesto que es un mecanismo de integración usado por los pobres para sobrellevar sus desventajas socioeconómicas. (Gonzalez de la Rocha: 2001; Lomnitz 1977, 1978, 1982).

Sin embargo, existe un aspecto diferente del uso de las redes basadas en la confianza. En un estudio previo (1988) examiné la utilización de redes de intercambio informal al interior del sector formal. Los intercambios analizados incluyeron varias formas de tráfico de influencias y de favores burocráticos para equivalentes servicios o recompensas materiales. Concluí que dependiendo del sistema político, algunas formas de intercambio informal eran toleradas, mientras que otras se castigaban severamente. Aún en el último caso, las actividades económicas ilegales al interior de la burocracia estatal eran percibidas como inevitables –sino es que útiles– por los miembros de los grupos de élite al interior del sistema formal. En ese estudio, mostré que las actividades informales basadas en las conexiones personales no son aleatorias o caóticas; por el contrario, constituyen todo un sistema de intercambio basado en la confianza interpersonal y la lealtad que subyace paralelamente a las reglas administrativas formales.

El análisis Weberiano de la racionalidad de los sistemas burocráticos ignoró las actividades informales que surgían al interior de las organizaciones formales como una respuesta al mal funcionamiento de las burocracias. Sin embargo, se ha producido una extensa literatura –basada en observaciones directas– sobre las discrepancias entre los fines y las estructuras de las organizaciones formales, y las especificaciones históricas y culturales de los sistemas sociales en donde dichas organizaciones se encuentran ancladas. Las principales consecuencias de este conflicto se presentan como ineficiencias provenientes de la rigidez y la corrupción. Las lealtades determinadas personal y culturalmente hacia un pariente o

grupo local –la confianza en redes interpersonales– suele desafiar a las ideologías más nacionalistas que subyacen a la racionalidad burocrática.

En este trabajo, relaciono las instituciones formales de la sociedad con las redes interpersonales a través de las cuales se realizan intercambios informales. Las actividades económicas informales han sido definidas como aquellas que escapan a las regulaciones del estado en la producción, la distribución de bienes y servicios y en la naturaleza de su objetivo final (legal, ilegal o criminal) (Castells, et al. 1989: 12). Los intercambios informales son posibles a través de redes sociales basadas en las instituciones culturales como la familia, la amistad y otras relaciones en donde la confianza y la lealtad entre los miembros es el principio básico. Para probar mi punto reviso tres ejemplos que muestran los diferentes roles de las redes basadas en la confianza en la economía informal: el intercambio informal de favores burocráticos en Chile, donde el papel del estado consistía en regular y distribuir los servicios sociales; la producción y distribución de bienes y servicios bajo el control estatal en la Unión Soviética; y las sociedades post-comunistas en transición, donde la introducción de la economía de mercado debilitó al estado mientras que las actividades económicas informales –basadas en la utilización del capital de redes– florecieron (Sik 1994).

La confianza: las raíces de la informalidad

En un estudio etnográfico en la clase media chilena (Lomnitz 1971; Lomnitz and Melnick 1991) encontré que un sistema de intercambio definido culturalmente –eufemísticamente llamado *compadrazgo* (aludiendo a la cercanía que el compadrazgo implica en la iglesia Católica)³ estaba basado en la confianza entre individuos. Este sistema involucra el continuo intercambio de servicios complementarios (“favores”) realizados y motivados en una ideología de la amistad. A menudo, dichos favores eran de naturaleza burocrática e involucraban el otorgamiento de un tratamiento preferencial a una persona, dejando a un lado los derechos y prioridades de terceros. Un entrevistado definió el *compadrazgo* como una ayuda empleada “para obtener algo con mayor facilidad y en menor tiempo

[donde] los objetivos son usualmente legales, pero los medios pueden no serlo”.

El *compadrazgo* es un contrato diádico tácito o una cadena de contratos que involucra a los amigos comunes como intermediarios. En esencia este sistema es igualitario puesto que presupone que todos los miembros de la clase media urbana pueden tener contactos en la jerarquía de la administración pública: “todo el mundo tiene amigos y conocidos”. Los favores otorgados a amigos y conocidos dentro del sistema incluyen:

Oportunidades de trabajo. En una situación de escasez laboral no sorprende encontrar a un *compadre* valorado como el primer y último recurso de supervivencia. El proceso de búsqueda de empleo consiste en revisar mentalmente todas las conexiones personales que uno posee para localizar a alguien que esté cerca a la fuente de oportunidades. Por el contrario, encontrar una persona para una vacante implica revisar la lista de amigos y conocidos personales con la esperanza de descubrir a alguien apto para cubrir el puesto.

Los *favores burocráticos* es el uso más común del *compadrazgo*: adquirir certificados, licencias, transcripciones de documentos, pasaportes, permisos, tarjetas de identidad, beneficios fiscales, e incontables trámites que de otra forma requerirían de muchas mañanas perdidas haciendo fila y juntando el papeleo necesario de una oficina a otra.

Préstamos. En aquellos tiempos el recurso más escaso era el dinero. El financiamiento estaba más allá del alcance de la clase media por la gran cantidad de garantías requeridas. Un amigo bien colocado en un banco o asociación de crédito podía facilitar las cosas. Una *caja* es una asociación crediticia que operaba bajo el sistema de seguridad social cuyo principal objetivo era proveer préstamos, pero sus fondos eran crónicamente escasos. Tan pronto como nuevos fondos para préstamos estaban disponibles, el *compadre* era notificado antes que la demás gente, y su solicitud se procesaba antes de que se terminaran los fondos. Este es un uso típico del *compadrazgo*, una situación donde gente colocada en posiciones clave le otorga a sus conocidos y amigos información confidencial. Nada de eso es estrictamente ilegal “no sé hace ningún daño, excepto por la gente que espera en la fila, los cuales habrían hecho lo mismo si tuvieran el contacto adecuado”.

Escuelas. La admisión a las mejores escuelas públicas o privadas era difícil por la gran demanda de lugares y los pocos establecimientos existentes. Cualquier *compadre* o amigo que trabajase en una de estas escuelas, estaba en posición de realizar este vital servicio que conlleva una gran gratitud de parte del que recibió el favor.

Favores legales. De acuerdo con un abogado no había límites para el uso del *compadrazgo* en asuntos legales. Por ejemplo, los archivos podían ser convenientemente perdidos, los cargos suspendidos o dejados de lado, se influenciaba a los testigos y las fianzas se establecían en los niveles más bajos.

Relaciones sociales. Las presentaciones sociales a personas influyentes, prestigiosas o potencialmente útiles se consideraba como un favor muy especial: ampliar el círculo de amigos y conocidos personales era esencial para el éxito en la vida de la clase media.

Reparto de prioridades es la obtención de un número de objetos escasos para los cuales hay una larga lista de espera como: servicio telefónico, comprar un carro a buen precio, becas y financiamiento, comisiones, entre otras cosas.

Política. Varios entrevistados aseguraron que el sistema de partidos chileno estaba basado en el *compadrazgo*. Ciertos políticos famosos comenzaron su carrera política gracias a su grupo de seguidores personales (Lomnitz 2001).

Este tipo de servicios obtenidos a través del *compadrazgo* estaban condicionados a tener el amigo adecuado en el lugar y momento preciso. Puesto que nadie está en una posición de usar el *compadrazgo* en cualquier situación, el punto esencial es tener la mayor cantidad de amigos y conexiones como sea posible. De ahí que la tendencia —vuelta un hábito mental— sea buscar a un *compadre* antes de realizar cualquier cosa.

¿Qué no es posible obtener por medio del *compadrazgo*? De acuerdo con los entrevistados “cualquier cosa que vaya en contra de la ideología de amistad y la decencia”. Los favores sexuales solicitados por un hombre para hacerle un favor a una mujer serán identificados con un comportamiento grotesco. Cualquier comportamiento que infrinja los estándares de la clase media: robo, asesinato, tomar ventaja de las mujeres y otras personas indefensas; en general, actos en contra de la dignidad y la caballerosidad. Dichos actos destruirían la racionalidad de la amistad degradándola en complicidad. El *compa-*

drago tiene un código moral que limita los favores permisibles y las remuneraciones no materiales.

Los favores obtenidos a través del *compadrazgo* son proporcionados sin ninguna compensación material. De acuerdo con un entrevistado “la persona que otorga un favor está siempre alerta de probables futuros beneficios que puede adquirir para sí mismo o para un amigo o conocido”; es una deuda de honor que puede ser devuelta en cualquier tiempo.

El pago material por los favores recibidos no es bien visto. Implica la ausencia de cualquier posibilidad de una relación personal o de tener amigos en común. Aceptar un soborno o una propina es percibido como una muestra de inferioridad social. El mayor recurso que tiene la clase media es el control de la administración pública y privada. Por ello, el sistema de intercambio de favores se incorpora a un sistema de solidaridad mutua esencial para la sobrevivencia de las redes que componen a la clase media; presuponiendo que existe un tipo especial de cercanía psicosocial (confianza) entre los participantes del intercambio (Lomnitz 1971:102). Si no existe el grado adecuado de confianza el favor puede ser solicitado a través de una tercera persona que posee un buen grado de confianza entre el solicitante y el proveedor. Esto conduce a la proliferación de redes de reciprocidad basadas en la parentesco puesto que la confianza normalmente existe entre los parientes

pero frecuentemente se extiende hasta incluir a cientos de personas entre amigos y conocidos.

La figura 1 representa el continuo de la distancia social como la perciben los chilenos. Categorías como “amigos íntimos”, “amigos cercanos”, “conocidos”, son usadas por *ego* para clasificar relaciones. Los individuos pueden ser movidos de una categoría a otra dependiendo de la intensidad del intercambio recíproco. El tipo de favor solicitado a una persona depende de la distancia social que uno guarda con respecto a las otras personas (confianza). Se puede decir que la práctica de los intercambios recíprocos se encuentra incrustada en el funcionamiento de las relaciones sociales y está determinada en gran medida por “intervalos de sociabilidad” (Sahlins 1963: 144).

Conflictos de intereses: las dinámicas de la informalidad

Al interior del sector formal la redes interpersonales basadas en la confianza han generado un sistema de intercambio informal. El oficial que defiende y administra el sistema, estableciendo leyes y controles es, al mismo tiempo, miembro de una red primaria, culturalmente determinada, de relaciones de

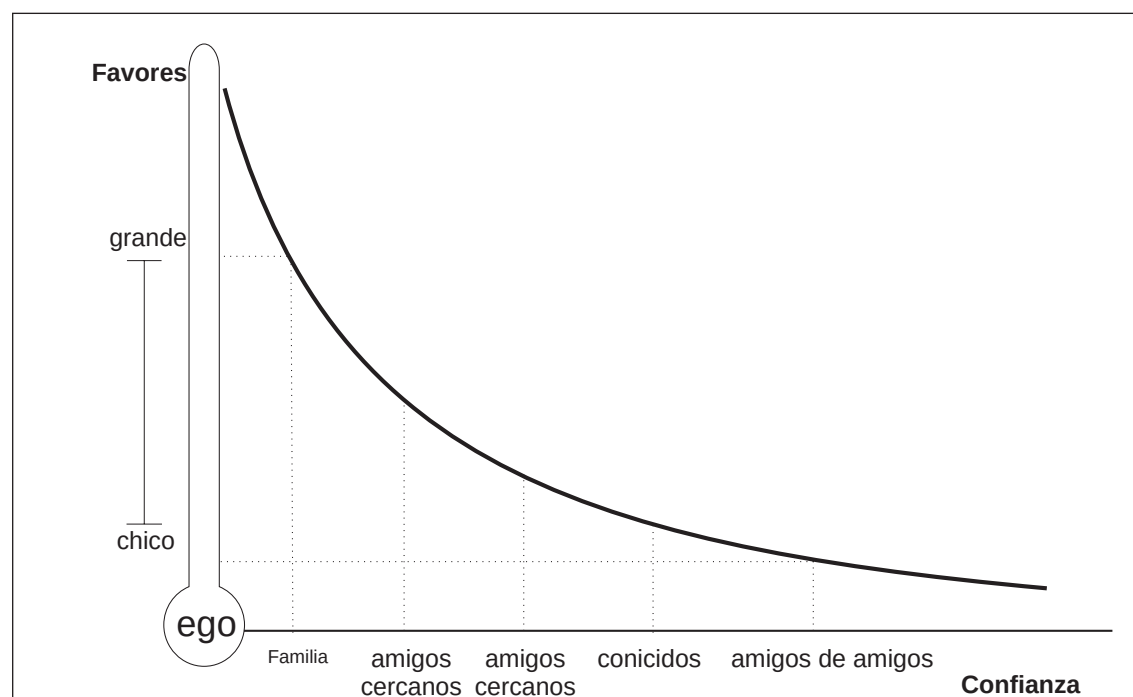


Figura 1. Escala de favores y distancia social

lealtad que incluyen a la familia y los amigos. ¿Cómo se resuelve este aparente conflicto de intereses?

Inicialmente, es necesario señalar que el conflicto entre las labores y obligaciones formales e informales no es solamente un conflicto entre la comunidad y el individuo, entre el bienestar público y el interés privado. Por el contrario, es el conflicto entre ideologías rivales donde cada una reconoce y reclama la lealtad del individuo.

En el caso chileno, el sistema formal descansa en la ideología liberal del juego justo, igualdad ante la ley y racionalidad económica, mientras que el sistema informal es sostenido por un complejo de componentes ideológicos: caballerosidad, “no-blesse oblige”, familia y solidaridad de grupo.

El conflicto entre ideologías rivales es expresado en reglas intercambio que, a pesar de no estar escritas, son bastante estrictas. Adicionalmente a los requerimientos generales de la confianza y de la igualdad social, existen limitaciones en los tipos de favores solicitados y la forma (etiqueta) en que se piden. Entre lo permitido y lo no permitido he encontrado lo siguiente: no pedir favores que puedan desafiar los intereses vitales de un amigo o la seguridad laboral de una persona; no mezclar amistad y negocios, sentimientos y ganancia; no ser impaciente, respetar el ritmo personal de un amigo cuando éste responda a una petición; frasear una petición en términos que reflejen tu grado de confianza (ver Figura 1). Así, entre amigos no íntimos se acostumbra presentar el caso personal como si se solicitará un consejo, dejándole al amigo la posibilidad de ofrecer asistencia. Entre amigos cercanos una aproximación indirecta de ese tipo puede resultar ofensiva puesto que implica que se tienen dudas sobre la disposición de ser servicial. Por el contrario, lejos de ser desmoralizante, la obediencia de las reglas de sociabilidad que rodean las relaciones de confianza —hacia un familiar o amigo— adquieren un carácter ritual cuasi sagrado que compensa las dificultades que un individuo puede sentir en el sistema social en general.

Los requerimientos de igualdad social y económica no se pueden cubrir cabalmente, y los recursos disponibles para cada persona no pueden ser los mismos, de lo contrario no habría motivación para el intercambio. Cuando un amigo se mueve a una posición más alta, sus amigos se pueden dar cuenta de su limitada capacidad para establecer reciprocidad. Ellos dejan de pedir favores triviales para

sólo aproximarse a la persona cuando sus peticiones tienen que ver con el rango que ocupa dicho personaje. Ellos pueden expresar su gratitud a través de lealtad personal política; como resultado hay un continuo de reciprocidad que se aproxima en el extremo a una relación patrón—cliente. Este tipo de relaciones son una forma reciprocidad donde los beneficios de los subordinados son intercambiados por lealtad y poder.

Esencialmente, conforme el diferencial de poder se incrementa entre los miembros del intercambio, los servicios del miembro más poderoso reciben cada vez más reciprocidad a través de demostraciones de gratitud y lealtad. Una jerarquía no es sólo una tabla organizacional abstracta donde los huecos son llenados por oficiales mutuamente intercambiables —también puede ser una red de relaciones patrón—cliente. En cada articulación hay un flujo descendente de recursos (empleo, protección, patrocinio burocrático) intercambiables por trabajo y lealtad. El patrón provee seguridad de empleo, protección política y la garantía de que en situaciones inesperadas de necesidad se puede establecer un intercambio a cambio de lealtad, expresada por medio del compromiso personal con el patrón, apoyo político y alineamiento ideológico. La importancia decisiva de las variables culturales como lealtad y confianza, significa que una relación patrón—cliente, así como la reciprocidad, está incrustada en relaciones sociales de largo alcance. En conclusión, la simetría de la relación depende de la distancia social: mientras más cercana sea la relación social, mayor será la confianza y consecuentemente el balance del intercambio. Entre hermanos, por ejemplo, puede haber un diferencial de poder relacionado con la edad y la personalidad o por el tipo de recursos que cada uno posee, pero el intercambio permanece más simétrico que entre extraños. Mientras la distancia social se incrementa verticalmente a través de las fronteras de clase, la relación patronal pierde su carácter interpersonal modificándose en otorgamiento de pagos o intercambio mercantil.

Esto significa que los sistemas formales económicos y políticos están permeados por las reglas socioculturales de la sociabilidad. Estas reglas pueden ser o no compatibles con las ideologías racionales dominantes que “regulan” el sistema formal: sea una democracia liberal, comunismo o post-comunismo en transición. En cada caso, los sistemas de intercambio informal basados en formas de sociabi-

lidad culturalmente condicionadas, han mostrado su adaptabilidad y elasticidad frente a la modernización y los cambios de los valores culturales.

Los sistemas formales actuales no pueden ser entendidos únicamente sobre la base de su estructura organizacional, regulaciones administrativas o leyes. La toma de decisiones administrativas no debe ser asumida por su valor aparente. Detrás de muchas decisiones formales hay razones que no son formalmente reconocidas, algunas que conciernen primariamente a principios morales de la cultura (lealtad, confianza), representadas en instituciones como la familia y la amistad, y otras que siguen la lógica de la ganancia privada y que pueden ser consideradas como prácticas corruptas.

La secularización de la confianza

La discusión precedente pretende demostrar que el contexto social del intercambio informal introduce componentes ideológicos que otorgan un carácter moral a la ejecución de las obligaciones derivadas de la confianza interpersonal. Estamos hablando de las estructuras simbólicas básicas relacionadas con la solidaridad primaria. Sin embargo, cuando los intercambios interpersonales son privados de su contexto moral, se da la secularización de la institución intercambio recíproco, así como su gradual transformación en intercambio de mercado.

El intercambio de mercado puede surgir cuando (1) una relación personal entre compañeros es impedida por diferencias de clase (también puede ser la base para una relación patrón-cliente); (2) el aparato estatal incrementa su tamaño a tal punto que se vuelve muy difícil para las redes informales de reciprocidad cubrir las necesidades individuales; y (3) el tipo de favores caen afuera de la categoría que puede ser justificada al interior de la ideología de amistad y de solidaridad familiar.

Por ejemplo, entre las clases empresariales algunos favores burocráticos eran obtenidos a través de sobornos (sólo cuando fuese necesario) por qué existía el deseo explícito de establecer una clara distinción entre el status social del empresario y del oficial administrativo involucrado. Por otro lado, una necesidad similar puede surgir para un miembro del aparato estatal, haciendo necesario asegurarse de que el individuo a sobornar no frecuenta los mismos círculos sociales. El caso de Mé-

xico es interesante por el alcance generalizado entre la administración pública que tiene la forma de corrupción administrativa llamada “mordida”: desde los oficiales del más alto rango hasta el policía de calle. Cuando un conductor le ofrece un soborno a un policía los dos saben que la probabilidad de encontrarse nuevamente en algún círculo social es remota. Sin embargo, en el caso opuesto, la transacción implica cierto tipo de “etiqueta” que incrementa de acuerdo con el rango de la persona sobornada. Los tratos indirectos para evitar el contacto cara a cara, incluyen el uso de intermediarios formales o el cobro de un impuesto “extra” o cualquier otro cargo inexistente.

Eso no quiere decir que todos los favores burocráticos se establezcan a través de sobornos puesto que los oficiales individuales también tienen obligaciones con sus redes personales. Es cierto que el intercambio de mercado, en la forma de corrupción administrativa, es moralmente indeseable y mucha gente no lo ejerce por cuestión de principios, pero el uso de las relaciones sociales para tener algún favor no tiene esta aura negativa. En todos los casos, los estándares morales del comportamiento están condicionados culturalmente y varían en cada sociedad. Por lo tanto, los límites entre la reciprocidad y el mercado de intercambio son bastante delegados. Si la corrupción se define como “el comportamiento deshonesto que viola la confianza depositada en un oficial público” (Rose-Akerman 2001:527) involucrando el uso de una posición pública para obtener ganancias privadas, ¿cómo se puede definir la institución del *compadrazgo* y el intercambio recíproco de favores?

La confianza y la economía informal: el caso de la unión soviética

Los efectos de los modos informales de intercambio en la sociedad se pueden apreciar mejor donde el sistema formal es más rígido y monolítico. Esto es especialmente válido para los países ex-socialistas donde el aparato central del estado manejaba la política, la producción, el trabajo y gran parte de las actividades comerciales y culturales.

La planeación de la economía era “una característica orgánica y fundamental del socialismo real” y el control burocrático directo era la mayor tarea de la *Nomenklatura* (la élite administrativa) (Vos-

lensky 1978:163). En el sistema socialista clásico, la coordinación burocrática era el mecanismo aplicado extensiva y coercitivamente. A pesar de que la burocracia existe en otros sistemas, el socialismo clásico fue el primer sistema en la historia que fundió a las burocracias parciales en una sola entidad que abarca a toda la sociedad. La élite de poder, jerárquicamente estructurada y sin compartir el poder con otros grupos, tenía el derecho exclusivo de disponer sobre los medios estatales de producción. Al interior de sus distintos rangos el único mecanismo de coordinación posible era la coordinación burocrática. Las relaciones entre las empresas estatales no estaban coordinadas por el mercado, su lugar lo ocupaba la coordinación burocrática a través del sistema vertical de articulación administrativa (Kornai 1992: 97-98).

Desafortunadamente, el ideal racional de la planificación fue contrarrestado por la frecuente irracionalidad de la mala administración burocrática, la planeación ineficiente o por prácticas basadas en otras formas de intercambio (mercado y reciprocidad). El resultado era la escasez crónica de bienes de consumo y otro tipo de mercancías debido a la ineficiencia en la producción y en la distribución. La considerable inercia del aparato burocrático generó e impulsó el despilfarro, el hurto y la negligencia (Bahro 1978: 235-241; Kornai 1992: 228-301). En palabras de Gorbachov la férrea planeación y regulación limitó la iniciativa y produjo una segunda economía:

Un serio defecto del sistema político fue la estatización de la vida social. La regulación estatal se había extendido prácticamente a todas las actividades de la sociedad. La tendencia a la minuciosa planificación y al control centralizado de todos los aspectos de la vida encorsetó literalmente al país, frenó la iniciativa de las personas, de las organizaciones, de las colectividades. Esto dio origen, entre otras cosas, a una economía “paralela” que se aprovechaba de la incapacidad de los órganos estatales para satisfacer las necesidades de la población (Gorbachov 1993: 11).

Aquellos que vivían en un país socialista experimentaron incontables frustraciones en sus intenciones de compra: largas filas, sustituciones forzadas, búsqueda de bienes y la postergación de compras en su vida diaria como consumidores y

productores (Kornai 1992: 234). Estas deficiencias dieron pie al surgimiento de soluciones informales. La literatura especializada en la ex Unión Soviética describe las formas más comunes de actividad económica al interior de una economía de sombra o segunda economía que incluía la oferta de servicios técnicos y profesionales fuera de las horas de oficina; bienes producidos en las plantas o en tiendas del estado pero desviadas a la venta privada; una producción paralela a las empresas estatales usando materiales desviados o sobrantes en horas no laborales; equipos de construcción privados (*shabashniki*); intermediarios que abastecían contactos, localizaban materiales escasos y manejaban su comercialización (*tolkach*); varias formas de soborno y, más comúnmente, intercambios informales de bienes y favores basados en relaciones interpersonales y confianza (*blat*) (Grossman 1977, 1979, 1981, 1983a, 1983b; Simis 1982; Altman 1983; Kaiser 1976; Smith 1979, and others).

Blat: las raíces de la informalidad

En el sistema soviético el bienestar total en la familia era la suma de todo lo que se pudiese obtener de una multiplicidad de segundas economías que Katsenelinboigen (1978 citado por Rose 2000:37) ha caracterizado como un sistema “arco iris”, dado que los métodos para la producción y adquisición de bienes y servicios se imbricaron unos con otros, siendo interdependientes más que autónomos. Los tres colores primarios del sistema de arco iris eran la economía oficial o moderna que se basaba en las organizaciones legales de larga escala como las empresas estatales o pensiones desde el ministerio; una economía incivilizada o anti-moderna en donde los individuos encarnaban dinero fuera del alcance del plan nacional o rompiendo las reglas sobre la asignación de bienes y servicios; y economías sociales premodernas en donde los bienes y servicios eran producidos al interior de las unidades domésticas o de redes informales sin que existiese intercambio monetario (*ibidem*).

Ledeneva en su libro *Rusia's Economy of Favors* (1998) describe el *blat* como un sistema informal de intercambio basado en vínculos interpersonales de confianza en donde los individuos resuelven los problemas de la vida cotidiana. El *blat* se caracteriza por la dependencia recíproca que genera respeto y

confianza hacia el otro en el largo plazo; es un intercambio no monetario que proviene y eventualmente crea relaciones sociales. Tiene lugar en una comunidad determinada entre gente que actúa cotidianamente. Este carácter específico de *blat* como un intercambio de “favores de acceso” es posible puesto que se encuentra incrustado en relaciones privadas, redes sociales basadas en la confianza, como en el caso chileno descrito anteriormente. La reciprocidad en las relaciones de *blat* es creada y preservada por una sensación mutua de “justicia” y confianza, en donde cada parte adquiere la responsabilidad como el receptor de su propia satisfacción y de la del otro. La gente confiaba entre sí porque sabían que una buena acción merecía otra y esto era de interés mutuo.

Las relaciones en las que se basaba el *blat* se daban entre los miembros de las redes personales, es decir, un círculo social relativamente cerrado. Redes sociales como el parentesco y la amistad eran el principal contexto donde dichos vínculos hacia los otros (*significant others*) se organizaban (Strathern 1981 citado por Ledeneva 1998). A través de estas redes sociales los individuos no sólo obtenían oportunidades de interacción sino acceso a recursos.

Como en el *compadrazgo* chileno, en el *blat* no hay reglas escritas que constituyan el código moral del intercambio. Una persona no merecedora de la confianza puede perder su oportunidad de ser involucrada en las cadenas de relaciones y, por lo tanto, ser excluido de la red. Las relaciones del *blat* están reguladas de acuerdo con la lógica de las relaciones informales como: no engañar a un vecino, “se le debe pedir a la persona correcta, en el momento preciso, sobre la cosa adecuada”; el dinero no debe ser objeto de intercambio puesto que podría descomponer las relaciones personales e insultar al destinatario; mantener contactos y compartir problemas con amigos para dejar la puerta abierta para obtener y ofrecer ayuda; en general, aproximarse a la gente de forma agradable o prometedora. Para obtener algo a través del *blat* —en cantidades modestas, con discreción, en situaciones de urgencia y dentro del círculo personal— era una norma, sobrepasar éstos límites implicaba corrupción (Ledeneva: *ibid*).

Comparando los dos sistemas intercambio descritos, el *compadrazgo* y el *blat*, podemos apreciar las similitudes entre ellos puesto que siguen similares códigos culturales basados en la confianza. Sin em-

bargo, una importante diferencia es que la moralidad de las relaciones a partir del *blat* no excluyen la lógica de “engañar al sistema” ni la violación de las reglas en beneficio de la eficiencia. Otra diferencia es que el sistema soviético, realizó un uso más extensivo del intercambio de mercado bajo la forma de pagos directos a cambio de franquicias administrativas. También es cierto que el sistema soviético evolucionó en un rígido y complejo conjunto de controles burocráticos donde era menos probable tener al “amigo adecuado en el lugar correcto” para todas las necesidades; por lo tanto, las interacciones personales fueron reemplazadas cada vez más por el dinero. Sin embargo, aún en el caso del soborno, habían reglas subyacentes de sociabilidad y confianza por la ilegalidad de la transacción.

La segunda economía

De acuerdo con Grossman (1977, 1981, 1983b) era difícil estimar la proporción del total de la actividad económica del país que correspondía a la segunda economía, puesto que estas actividades eran ilegales y no podían ser monitoreadas por medios convencionales. O’Hearn (1980:7-9) señaló que conforme la segunda economía se incorporó al agregado de suministro de bienes y servicios, también drenó los recursos provenientes de la economía formal a través de robos y desvío de mano de obra contribuyendo, de esta manera, a las ineficiencias que originalmente crearon la informalidad. O’Hearn concluye que “mientras la segunda economía exista como un mecanismo correctivo para la economía planificada, no hay ningún incentivo para mejorar la planeación central” (1980:229-231). Esta situación contribuyó considerablemente a deteriorar el sistema puesto que funcionó en sentido contrario de la ideología del mismo y del funcionamiento formal del estado.

La segunda economía se ramificó hacia la mayoría de campos de la actividad económica. A pesar de que las empresas privadas estaban fuera de la ley estas se desarrollaron ilegalmente en la industria de bienes de consumo, en el comercio de productos alimenticios de calidad y artículos de lujo o de alta tecnología. Eventualmente, la gran mayoría de bienes servicios se encontraban disponibles de esta forma, perdiendo los incentivos para hacer que la economía formal funcionara. Por ejemplo, fallas y

retrasos en el sistema de distribución afectaban seriamente a la producción. El director de una industria dependía de la entrega puntual de materiales y partes esenciales; de otra forma las cuotas de producción no podían ser cubiertas en el periodo asignado. La totalidad del personal de la fuerza de trabajo también dependía de estas entregas para sus futuras promociones y premios. Una solución típica se encontró en la creación de una posición directiva entre empresas que estuviera a cargo de obtener informalmente y en el menor tiempo posible los materiales necesarios. Normalmente, esta posición era ocupada por un miembro de una etnia minoritaria en particular que, valiéndose de sus conexiones personales con otros directivos de posición similar pertenecientes al mismo grupo étnico, podía obtener los recursos necesarios al intercambiar otro favor similar a través de su propia red social. Esta situación impulsó el crecimiento de una economía informal dependiente de intermediarios (*brokers*) y abastecedores ilegales. La represión de este tipo de actividades ilegales, mediante la proliferación de controles formales, hizo que la situación agravara, puesto que la economía formal no logró cubrir la demanda. La escasez no sólo ocurrió a nivel de consumo sino también en la industria, donde la escasez de bienes y equipo interfirió con la producción.

Los oficiales del estado se ocuparon de la producción y la distribución, el personal profesional y de servicio tenía como segundo empleo ocuparse en el sector privado para complementar sus ingresos oficiales. Los oficiales con acceso a las decisiones burocráticas tenían valiosos servicios que ofrecer. Cada vez más los controles oficiales tomaron la forma de sobornos y pagos en especie. Mientras que el sistema se hacía de la vista gorda, todo mundo vendía y compraba bienes y servicios de manera informal, desviando e incrementando la proporción de recursos estatales en la segunda economía y usando recursos públicos para beneficio personal.

En un estudio de caso realizado por Altman, se ejemplifica la forma en que la segunda economía operaba en la Unión Soviética y la importancia de la confianza en su funcionamiento. Este estudio, realizado entre los migrantes originarios de las repúblicas del sur de la URSS (Georgia, Uzbekistán y Tayikistán) que viajaban a Israel, es el resultado de una reconstrucción de las actividades de la segunda economía en la década del setenta. Pero sus conclusiones no se confinan únicamente a dichos países;

las diferencias culturales y las especificidades regionales no cambiaron necesariamente la naturaleza del sistema comunista (Altman 1989).

El punto central de los estudios de Altman está en el reconocimiento de que la economía informal dependía, en gran medida, de las redes sociales incrustadas en la sociedad, operando por medio de un conjunto de reglas prescritas culturalmente: “La confianza es un requerimiento fundamental en la operación de la segunda economía. La palabra de un hombre era su vínculo.” En Georgia, por ejemplo, existía un código de honor no escrito cuya violación era penalizada por la vergüenza. Las redes estaban basadas en el compañerismo entre familiares y amigos cercanos (empresas de familia). Dependiendo de la distancia social, otros amigos jugaban los roles de abastecedores, negociadores, compradores, entre otros. De ahí la importancia atribuida a la amistad y a las costosas festividades donde los amigos eran entretenidos. “Las redes imponían las elecciones maritales, eran un localizador primario recursos, influenciaban las opciones ocupacionales de una persona, dominaban el reclutamiento y el desarrollo profesional, y establecían los límites de alcance de la expansión empresarial, y finalmente, podrían determinar el tiempo que un hombre podía pasar en prisión por crímenes económicos” (Altman & Mars 1983: 4–6).

En el estudio de los judíos georgianos se describen tres plantas industriales: una fábrica de galletas con 200 trabajadores, una planta textil con 1,000 empleados, y una industria de metal ligero que empleaba a 100 personas. En cada una, la producción informal (ilegal) era de tres a cuatro veces mayor que la producción formal planificada. Los compañeros informales que manejaban el negocio eran, en cada caso, los que ocupaban las posiciones administrativas más altas en la planta (el director, el jefe de producción, etc.).

La producción ilegal de bienes de consumo suponía la existencia de una red de proveedores y distribuidores en colusión con inspectores y autoridades de todos los niveles. El hecho de que las operaciones industriales descritas por Mars y Altman sean consideradas como “seguras” significa que existía una red confiable y bien organizada. Las operaciones incluían la obtención de objetivos oficiales de producción menor, y permitiendo la generación de una mayor cantidad de desperdicios para poder colocar la producción secundaria. Los materiales

restantes eran adquiridos en el mercado negro o eran obtenidos a través de canjes. El uso de una cantidad menor de ingredientes y de menor calidad era una práctica común que permitía cubrir la cuota para que quedara la materia prima suficiente para la producción informal. La producción secundaria era vendida al mayoreo entre los miembros de la red. Las provisiones vitales para la producción eran obtenidas en las tiendas del gobierno a través de sobornos y cuotas especiales. Los trabajadores no tenían ningún tipo de acceso a las estadísticas de la producción. A los jefes de producción que estaban enterados de los movimientos informales les otorgaban altos salarios para que guardaran silencio. La contabilidad se alteraba constantemente. Por ejemplo, las líneas de producción estaban en “mantenimiento” durante los puntos más altos de la producción ilegal. Los pagos que recibían los oficiales estatales fluctuaban de 3,000 rublos anuales para el director de la Oficina de Planeación Estatal, 1,500 rublos para el jefe de la policía y 500 rublos para el portero. Estas remuneraciones se daban en efectivo y, a veces, se otorgaban mensualmente. Se compraba a los políticos invitándolos a fiestas, dándoles regalos caros en situaciones especiales como una boda. Algunos de los remanentes de los bienes de consumo se vendían por canales legales a precios oficiales, pero la mayoría de los negocios se hacían por debajo de la mesa.

En el caso estudiado por Altman (1983) la tienda tenía permiso para vender 34 productos pero tenía en reserva poco más de 40. Los artículos escasos se vendían a compradores preferenciales (familiares o amigos). La mercancía de calidad que se vendía en el mercado negro era distribuida a través de una red de intermediarios (*brokers*) que se extendía a todo el país. Los transportistas no-oficiales transportaban directamente la producción desde la fábrica hasta los puntos de venta, evitando el torpe sistema oficial de distribución. Para prevenir reclamaciones y denuncias, había un elemento de confianza entre el comerciante y el consumidor. Se compraba a la policía y a los inspectores. Los puestos de director de fábrica, director de compras y secretario de partido eran subastados al mejor postor. Cuando surgían problemas (chantajes, redadas policíacas, infiltración de agentes, etcétera.) la red de negociantes funcionaba como una red de asistencia mutua para cubrir las fianzas de cualquier miembro amenazado y eliminar cualquier evidencia

que lo incriminara. Grandes sumas de dinero eran recabadas rápidamente. En un caso, más de 70 personas fueron contactadas para asegurar la liberación de una persona que fue arrestada. La respuesta frente a la crisis era una importante prueba para la red. Comúnmente, un miembro experimentado de la red era comisionado como negociador o representante para resolver el problema a nivel local antes de que se propagara hacia niveles más altos.

Cuando el Secretario General del Partido Comunista Georgiano fue expulsado, muchas de las redes se vinieron abajo. Demasiados vínculos vitales en el sistema económico paralelo fueron arrestados o removidos. Tendrían que pasar muchos años antes de que se pudiesen construir nuevas redes de abastecimiento y de oficiales dispuestos a cooperar. Los judíos dependían bastante de los líderes no-judíos del partido y de la estructura de la policía. Miles de ellos decidieron migrar hacia Israel cuando Khrushchev llegó al poder y cambió al líder del Partido Comunista, quien a su vez reemplazó a los oficiales importantes del partido y del estado en todo el país, incluyendo a los individuos clave que apoyaron a la mayoría de los operadores de las redes judías.

En conclusión, las redes informales basadas en la confianza eran esenciales para la operación de la segunda economía en tres formas: (1) como una base de poder para la asignación de recursos escasos y la distribución de servicios insuficientes; (2) como un dispositivo de seguridad colectiva en contra de las amenazas del sistema formal y (3) como una fuente de recursos disponibles durante emergencias. Mientras más larga fuese la red, era más segura y rentable, y con mayores posibilidades de crecimiento (Altman 1983: 945). Al mismo tiempo, en las últimas décadas del comunismo las redes informales se convirtieron en un activo fundamental en la economía formal, particularmente para el nuevo grupo de directivos que reconocían la importancia de los vínculos informales a favor de los intereses de su compañía y, por supuesto, para ellos mismos. En este sentido, el socialismo gerencial (*Managerial socialism*) surgió como un lugar para la *acumulación original de activos de redes informales*, que después de 1989, se volvieron un factor crucial para la transformación. Esto fue posible por que la estructura de sus vínculos informales determinó no sólo la selección del personal para las posiciones directivas de alto nivel, sino que también delinearon la organización económica. En el socialismo, las redes sociales in-

formales y los distintos intercambios recíprocos que se daban en su interior⁶ marcaron la forma de hacer las cosas. En cada caso, incluyendo el intercambio de mercado, la confianza fue el elemento básico.

Como se ha visto, la segunda economía soviética complementó a la economía formal ayudándole a cumplir algunos de los objetivos formales determinados por la planeación central. Sin embargo, también distorsionó los supuestos básicos del estado comunista afectando en su totalidad la idea original del paradigma socioeconómico. De acuerdo con lo identificado por Altman (1989) justo antes del colapso de la Unión Soviética:

Como Jano, el bifronte Dios romano, el sistema socioeconómico soviético a lo largo de los años desarrolló dos identidades distintas, provenientes de un mismo centro que detenta las llaves del futuro de la URSS. La pregunta recurrente es si el sistema soviético se colapsará eventualmente bajo la tensión de las enormes disparidades generadas entre las dos economías (la formal y la segunda). Sin embargo, la evidencia sugiere una coexistencia simbiótica. No hay una razón estructural aparente del porqué una boyante segunda economía debería cortar sus propias raíces del campo donde prospera. ¿Por qué la economía formal debería abandonar los tan importantes servicios que recibe de la segunda economía? Sin embargo la pregunta permanece: ¿es demasiado alto el precio social y moral que hay que pagar por dicha coexistencia? La actual glasnot de Gorbachov parece indicar que es demasiado alto.

Los dramáticos cambios en la URSS iniciados por Gorbachov, bajo la bandera de la *Perestroika* y el *Glasnot*, fueron creados por los retos planteados por la economía informal hacia el sistema formal. Gorbachov lo dijo en varias ocasiones. La presencia de una segunda economía informal era crucial para el debilitamiento del estado. La economía informal de la Unión Soviética se nutrió de la estructura formal de la sociedad; así como ayudó a que la economía formal siguiera funcionando, también la debilitó hasta el punto del colapso. La prolongada crisis económica llevó a Gorbachov al poder: “sin la crisis económica, probablemente, no habría existido el fenómeno Gorbachov” (Saxonbeng 2001: 129) y con él, el colapso de la Unión Soviética y de los regímenes comunistas de sus aliados.

La economía de redes en las sociedades post-comunistas⁷

Una buena cantidad de estudios sobre los países post-comunistas ofrecen ejemplos sobre el desarrollo y permanencia que la economía informal ha tenido en la transición de una economía planificada centralmente a una de mercado, mostrando la importancia que las relaciones sociales basadas en la confianza han tenido en dicho proceso.⁴ La persistencia en el post-comunismo de una economía informal basada en las redes sociales puede ser explicada a través de su herencia cultural y su desarrollo histórico y político: la exitosa resistencia de largos segmentos de la sociedad frente a la insistencia del estado socialista en construir una amplia y altamente formalizada organización de empresas industriales como mecanismo dominante de la vida social; la segunda economía como una estrategia apta la obtención de ingresos adicionales a través de redes informales para evitar regulaciones formales; el socialismo gerencial (*managerial socialism*) como un lugar para el entrenamiento y la acumulación original de redes informales (“capital de redes o capital social”)⁵. Finalmente, la escasez endémica de capital “que ha creado las condiciones estructurales necesarias y algunos importantes incentivos individuales y de grupo para sustituir los procedimientos organizacionales formales –que sólo la inversión de gran capital puede producir– por soluciones informales,” (Böröcz 2000:368; Sik 1994).

En el caso de Bulgaria, Ganev (1999) argumenta que la falta de capacidad estatal para llevar a cabo la intervención regulatoria, es causada por una acción particular de las élites: el establecimiento de redes en un contexto estructural específico: anclaje (*embeddedness*) del estado post-comunista. Por ello, el establecimiento de redes puede emerger más fácilmente como una forma dominante de coordinación en una situación donde ya no existen el sistema jerárquico de una la economía planificada, y donde los mercados aún no emergen. La interpretación de Ganev sobre el proceso de transformación estatal del comunismo al post-comunismo a través del examen del proyecto dominante de una élite rapaz posterior a 1989 que él llama “extracción desde el estado”, remarcando la declinación de la capacidad del estado como un aspecto dominante del post-comunismo. “Las poderosas redes involucradas en este proyecto actúan sobre la riqueza acu-

mulada en el estado. Totalmente capaces de mover flujos de recursos dentro del edificio institucional del estado, estas élites no tienen incentivo alguno para desarrollar estructuras estatales fuertes, por el contrario, socavar las instituciones clave desde su interior es necesario para el éxito de su proyecto" (Ganev 1999:241).

Ganev ejemplifica las dinámicas de la transición a través del análisis de Multigroup, el conglomerado económico más fuerte de Bulgaria después del 1989. Las dinámicas que lanzaron a Multigroup hacia los picos más altos del poder económico y político, han sido y sigue siendo la explotación de "nichos de mercado" creados deliberadamente o "desalojados voluntariamente" por el estado. La más interesante característica de las relaciones de negocios con empresas estatales es que el estado aparece como un perdedor perenne mientras que sus "socios" se embolsan todos los beneficios conseguidos a través del "establecimiento de redes". La lógica del enriquecimiento de Multigroup es la lógica del empobrecimiento del estado. El enfoque permanece constante: redirigiendo el flujo de recursos desde un circuito operado en los confines de las "instituciones estatales" hacia un ciclo sin restricciones con salidas comerciales "privatizadas". Los oficiales de alto rango de Multigroup confiaban exclusivamente en la experiencia y habilidad de los anteriores oficiales estatales que ocupaban posiciones importantes en el estado comunista. Su presidente estaba casado con la hija del director de la Contrainteligencia Militar, que le dio acceso a las redes compuestas por oficiales del servicio secreto y otros miembros de la administración estatal en activo (*insiders*). El "primer golpe" del grupo consistió en comprar un viejo submarino ruso y venderlo en partes a una planta metalúrgica turca, lo cual sugiere la existencia previa una conexión con una red de traficantes de armas que se extendía por varios países. Todos los vicepresidentes y directores generales del conglomerado, fueron líderes de los departamentos más poderosos de seguridad estatal y de departamentos estratégicos del ministerio de asuntos internos que incluía el departamento de información y análisis. Otros eran directores de empresas estatales (industria petrolera, inversión industrial y de micro-procesamiento) mientras que ocho fueron ministros que sirvieron bajo el *ancient regime*. En otras palabras, Multigroup creó un ambiente donde "el conocimiento acumulado" sobre la economía búlgara fue utilizado. La biografía de los hom-

bres fuertes de Multigroup sugiere que son las formas en que los individuos están "conectados" en las redes que controlan el acceso a recursos escasos lo que realmente importa cuando hay que comprender la dinámica de "la reforma económica" –sus características personales, culturales, étnicas, religiosas y predisposición psicológica pueden ser consideradas como atributos espurios (Ganev 1999:119).⁸ En el mismo sentido, Stiglitz en *Globalization and Its Discontents* argumenta que el fracaso del proceso de privatización delineado por el Fondo Monetario Internacional en la Rusia post-comunista, fue debido a que enormes cantidades de activos económicos fueron transferidos a una sociedad que carecía de instituciones formales capaces de manejar y monitorear dichas transacciones. El resultado de la primera etapa de la privatización entregó los activos de la nación a lo que resultó ser una nueva élite criminal (Stiglitz 2002:133-166).

En el caso de Hungría, Joseph Böröcz afirma que los contactos sociales se convirtieron en el activo más importante durante la transición. "Las redes sociales informales de los anteriores directivos del estado socialista se convirtieron en un factor tan crucial para la transformación, que la estructura de sus vínculos informales determinó no solo la selección de personal (altos directivos) sino también la forma de la organización económica" (Böröcz 2000: 351). Los activos de las redes informales que detenían los principales directivos unieron y proporcionaron coherencia y consistencia a la economía orientada hacia la reforma. "Lo que pasó con estos arreglos informales entre directivos, administradores, planificadores y reguladores fue [...] de tipo similar a una economía moral de favores, prestigio, privilegio, amistad, cabildeo, camarillas, coalición, construcción y acción de grupos" (*ibid*:365). De acuerdo con Böröcz "el aspecto más importante del legado del estado socialista post-estalinista es el papel privilegiado de la informalidad –una tendencia fundamental para llevar a cabo "tras bambalinas" las transformaciones estructurales políticas, económicas y sociales, afuera del reino de la regulación pública, el registro y el escrutinio. Así concebida, la informalidad jugó una parte crucial en los muchos procesos hasta ahora vistos" (Böröcz 1993: 99).

En Hungría, de acuerdo con Böröcz, dos formas de valores fueron usados en el proceso de privatización: el primero fue el capital extranjero a través de

la inversión directa, y el segundo fue la inclusión de un conjunto de activos no económicos: experiencia, habilidad, conocimiento práctico y “el más importante, la acumulación durante el periodo de activos de redes informales. Estos procesos liberaron un conjunto de audaces y novedosas estrategias grupales dirigidas a la conversión de los activos no-económicos en un mayor control y posesión de la administración pública y privada.” (*ibid*: 368–9).

Stark y Bruszt (1998) en su libro sobre la transformación de la propiedad en Europa centro-oriental también han mostrado el papel crucial que las redes sociales de miembros de la *Nomenklatura* (políticos y técnicos) han tenido en el proceso de privatización. Para estos autores, las relaciones de redes también pueden ser construidas como un campo económico de acción alternativo diferente al mercado y el estado.

Ganev comentando el trabajo de Stark y Bruszt acepta su afirmación. Sin embargo, rechaza determinantemente la aseveración que le otorga a las redes un papel positivo en el post-comunismo. Para Ganev el problema de esta posición es que descansa en una comprensión estrecha y unilateral de la teoría de redes, glorificando los aspectos positivos que pueden promover la reestructuración económica, sin tomar en cuenta los efectos negativos como sus características de exclusión. Stark y Bruszt han negado que su intención real haya sido justificar el comportamiento predador del antiguo aparato comunista y los operativos de la KGB, identificando el doble carácter de estas redes sociales: “las redes fuertes son un recurso pero tampoco están libres de problemas. Tienen la capacidad de ser agencias para el desarrollo o para los especuladores que merman las arcas públicas e inhiben el crecimiento económico.”

A pesar de que la discusión señalada anteriormente es de la mayor importancia teórica, lo relevante para este trabajo es la importancia y el papel que las redes sociales han tenido en el proceso de privatización en sociedades post-comunistas, tema que parece ser aceptado por las dos partes sin ninguna discusión.

En resumen, los ejemplos sobre los países post-comunistas muestran como las oportunidades de mercado también eran distribuidas en base a las redes de parientes, amigos y camaradas que pertenecieron a la *Nomenklatura* política y tecnocrática durante el régimen comunista, volviéndose inter-

mediarios que convirtieron el capital político en capital económico. De acuerdo con Szelenyi (Eyal et al. 1998) es a través del “capital social y cultural”, incluyendo redes, conocimiento, experiencia, y capacidad para manipular símbolos que estas redes de la *Nomenklatura* lograron cambiar la propiedad pública en riqueza privada. El post-comunismo se describe mejor como un espacio social en donde el capital social y cultural son las mayores fuentes de poder y privilegio.

El hecho de que las redes informales personales (activos sociales, redes basadas en la confianza, contactos) sean la base de ésta importante parte de la economía significa que la confianza juega un papel central en el proceso de privatización y transición hacia las sociedades post-comunistas. La confianza, es entonces, la condición *sine qua non* que permite que la configuración de las redes sociales sean responsables de la privatización. Sin embargo, idealmente, cuando estos *cliques* se formalizan en conglomerados o empresas, el estado de derecho reemplaza a las reglas no escritas de la confianza.

La confianza como una estrategia de sobrevivencia

A mediados de la década de los ochentas, el estado de bienestar y los sistemas de protección han disminuido y actualmente son incapaces de ofrecer soluciones para las masas de gente que los necesitan. El mercado es cada vez menos una alternativa para los hogares en necesidad, porque los precios se incrementan constantemente mientras que sus pocos ingresos decrecen. Con la emergencia de la economía de mercado algunos se han estancado en la pobreza permanente. Así, el post-comunismo ha creado una “nueva pobreza” que sobrevive gracias a una economía informal basada en el uso de las redes de confianza (Szelenyi 2001: 5–10). Al mismo tiempo, los efectos de la liberalización de los precios de 1992 golpearon a la, relativamente fuerte, clase media de la sociedad rusa. De pronto, profesionales como ingenieros, doctores y maestros se encontraron a un paso de la pobreza. Para soportar la nueva situación, existieron diferentes estrategias. Una posible estrategia era entrar a la economía de mercado tratando de incrementar el ingreso personal. Pero las estrategias más tradicionales estaban basadas en el uso de las relaciones personales, y por lo tanto, al

menos en principio, extrañas a los mecanismos abstractos de la economía de mercado. Primero, las relaciones sociales y los intermediarios fueron usados para poder obtener productos escasos. En segundo lugar, las relaciones personales fueron necesarias para conseguir información sobre dónde comprar productos o servicios. Finalmente, las relaciones sociales también podrían ayudar para obtener productos o servicios a menor precio que en los canales formales (Lonkila 1997).

Lonkila en su estudio *Informal Exchange Networks in Post-Soviet Russia* apoya las conclusiones de Ledeneva sobre la continua importancia de los intercambios basados en el *blat* en la Rusia post-comunista. Ella afirma que en lugar de macro cambios institucionales, que afectaron las vidas individuales de los ciudadanos rusos, en el nivel micro de la sociedad rusa muchas cosas no han cambiado. El intercambio informal, y los patrones de comportamiento heredados de la era socialista continúan influenciado a la sociedad en transición, en donde la continua falta de confianza en las instituciones oficiales y los servicios sociales es compensada con el uso de relaciones personales. En el mismo sentido en que la economía de redes operó para proteger a la gente de la rigidez del sistema soviético, actualmente, protege tanto la gente como las compañías de las demandas de una nueva economía “de mercado”, manteniendo el flujo de intercambios recíprocos en la economía y el incremento de la corrupción y el trueque. El estado, el mercado y las instituciones de la sociedad civil han estado influenciados por prácticas informales poco distintas a las del mundo soviético. Sin embargo, la diferencia con la era soviética es que las reglas no escritas del orden actual son definidas por las presiones de la economía global y por el contexto interno, lo que no significa que la economía de redes haya perdido importancia (Ledeneva 1999: 1–2).

Entre la turbulenta transición, ¿qué uso hacen los rusos de su legado de redes de capital social? En palabras de Rose, refiriéndose a Rusia:

En el contexto ruso, donde la modernización es problemática es necesario primero clasificar las redes como premodernas, modernas y anti-modernas. El involucramiento en redes premodernas es aquí indicado por la seguridad genérica en las redes informales para lograr que las cosas se hagan, vivir en un pueblo, confiar en la mayoría de la gente, consi-

derar a los amigos como una buena fuente de información y asistir a la iglesia. Las redes modernas son indicadas por la confiabilidad genérica en el mercado, pertenecer una organización formal, acudir al gobierno en busca de ayuda para atender un problema familiar, o ser un líder de opinión. Los indicadores de las redes anti-modernas son la confiabilidad genérica en la corrupción o en los contactos para hacer que las cosas se hagan por fuera de las reglas [...] La vida en la Unión Soviética socializó a los rusos en evadir las leyes y regulaciones a través de contactos y blat, y la nueva Federación ha creado oportunidades para salir adelante. En consecuencia, las redes anti-modernas se han convertido en la fuente primaria de inseguridad y seguridad en el ingreso (Rose 2000: 42-43).

Conclusiones

1. La confianza es un concepto cultural que debe ser etnográficamente descrito, puesto que su significado varía de acuerdo con la cultura de cada sociedad y en cada situación en particular. En este trabajo, presentamos casos de tres sociedades para demostrar los diferentes significados de la confianza y los particulares usos de las redes sociales basadas en la confianza. La confianza como un rasgo cultural básico tiene una vida más larga en los procesos históricos de la sociedad, que los sistemas formales económicos y políticos.

2. Discutimos la importancia de la confianza en la configuración de las redes sociales que le permitió a una economía informal emerger y florecer en sociedades complejas. Los intercambios informales basados en la confianza no son sólo un residuo del tradicionalismo sino también un elemento intrínseco de muchas de las complejas sociedades contemporáneas.

3. Las redes informales de intercambio se desarrollan al interior de los sistemas formales modernos en conformidad con las mismas reglas de sociabilidad determinadas por una cultura particular; por ello, las actividades económicas informales no pueden ser entendidas únicamente en términos de las leyes de oferta y demanda o las regulaciones estatales. Basándome en los tres casos presentados, una sociedad capitalista en desarrollo, una sociedad cen-

tralmente planeada y algunos países post-comunistas, se puede apreciar cómo la confianza está evaluada y determinada culturalmente, produciendo diferentes grados de contradicciones entre la ideología formal que guía al estado y el conjunto de valores culturales que guían el comportamiento individual. Las contradicciones ideológicas entre los sistemas formales e informales a menudo fortalecen la racionalidad de la amistad y la parentela en detrimento de la moral oficial.

4. El grado de formalidad y la incapacidad del sistema formal de satisfacer las necesidades sociales, generan soluciones informales. Si el sistema formal fuese capaz de producir y distribuir los bienes y servicios requeridos por todos los miembros de la sociedad, las alternativas informales serían menos necesarias y, por lo tanto, menos permanentes. Las redes informales de intercambio facilitan la supervivencia y el mantenimiento del estatus de grandes sectores de la población. Sin embargo, las actividades informales también tienen consecuencias negativas para la sociedad puesto que no incrementa la eficiencia total del sistema; y tiende a perpetuar las inequidades y a facilitar los intercambios corruptos, conduciendo a la formación de organizaciones criminales mafiosas.

5. Dependiendo de la formalidad del sistema, el grado relativo de “lo no apropiado” (lo ilegal versus “lo que no es correcto hacer”), el objetivo de la actividad (lucro versus altruismo), y el grado de represión, más el grado de tolerancia que la sociedad tiene hacia la ruptura de las reglas burocráticas, los modos del intercambio informal se convierten gradualmente en: reciprocidad, relaciones patrón-cliente e intercambio mercantil. La creciente impor-

tancia del intercambio informal en los sectores formales de las sociedades modernas, sugiere que el entendimiento de las reglas culturales que gobiernan la parentela y la amistad pueden ser más esenciales que nunca para obtener acceso a la operación del economía y el estado.

6. En el caso estudiado, el intercambio informal permea al sistema formal. Si este hecho no es siempre reconocido, es debido a las sanciones administrativas y los conflictos ideológicos entre los dos sistemas. En Chile, el sistema informal era más una expresión de sociabilidad y de solidaridad de clase que una forma de promover grandes o pequeños negocios, por tal razón no era reconocido como una práctica corrupta a pesar de que existe una delgada línea entre lo ilegal y lo legal. En la Unión Soviética, la preeminencia del intercambio informal dependía, entre otras cosas, de la relativa escasez de bienes y servicios disponibles en la sociedad y en la existencia de rigurosos controles. El *Blat* era visto como parte de la sociabilidad y de la solidaridad social mientras no fuese convertido en un intercambio de mercado. En el post-comunismo las redes informales de las élites de la *Nomenklatura*, que poseían el conocimiento, la información y el capital social, eran capaces de cambiar los controles legales y crear un “capitalismo político post-comunista”. En este caso la confianza permitió la formación de redes cuyo objetivo era la obtención de los recursos que el estado comunista había acumulado y convertido en empresas formales de donde ellos obtuvieron sus ganancias personales. En otras palabras, las sociedades post-comunistas en transición están atestiguando la formalización de la informalidad (de la confianza).

Bibliografía

- Altman, J. (1983): *Reconstruction Using Anthropological Methods of the Second Economy of Soviet Georgia*. Ph.D. dissertation, England: Middlesex Polytechnic, Center of Occupational and Community Research.
- Altman, J. and Mars, G. (1983): The Cultural Bases of Soviet Georgia's Second Economy. *Soviet Studies* XXXV(4) October: 546–560.
- Altman, J. (1989): Second Economy Activity in the USSR: Insights from the Southern Republics. In

- Ward, P. (ed.): *Corruption, Development and Inequality*. London: Routledge.
- Bahro, R. (1978): *The Alternative in Eastern Europe*. Oxford: NI. B.
- Böröcz, J. (1993): Simulating the great transformation: property change under prolonged informality in Hungary. *Arch.europ. sociol.*, XXXIV: 81–107.
- Böröcz, J. (2000): Informality Rules. *East European Politics and Societies*, 14 (2): 348–380.

- Carasciuc, L. (2001): *Corruption and Quality of Governance*. Center for Strategic Studies and Reforms, Transparency International, Moldova: Mimeo.
- Castells, M., Portes, A. and Benton, L. (comps.) (1989): *The Informal Economy: comparative studies in advance and developing countries*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Eek, D. and Rothstein, B. (2001): *The casual mechanism between trust in authorities and trust in others: An experimental approach*. Research Proposal to the Swedish Science Council (grant awarded November 2001).
- Eisenstadt, S. and Roninger, I. (1981): Clientelism in Communist Systems: A Comparative Perspective. *Studies in Comparative Communism*, XIV(2-3): 233-245.
- Eyal, G. Szelenyi, I. and Townsley, E. (1998): *Making Capitalism Without Capitalists. The New Ruling Elites in Eastern Europe*. London: Verso.
- Gambetta, D. (1988): Can we trust trust. In Gambetta, D. (ed.): *Trust: Making and breaking cooperative relations*. Oxford: Basil Blackwell.
- Ganev, V. (1999): *Preying on the State: Political Capitalism After Communism*. Ph.D. Dissertation, Department of Political Science, University of Chicago.
- Gelbach, S. (2001): *Social Networks and Corruption*. For Presentation at the 2001 Annual Meeting of the American Political Science Association. Mimeo.
- González de la Rocha, M. and Grinspun, A. (2001): *Private Adjustments: Household; Crisis and Work*. In Grinspun, Alejandro (ed.): *Choices for the Poor*. New York: UNDP, 55-88.
- Gorbachov, M. (1993): *Memorias. Los años decisivos 1985/1992*. México: Grupo Editorial Planeta.
- Grossman, G. (1977): The Second Economy in the USSR. *Problems of communism*, 16(5), 25-10.
- Grossman, G. (1979): Notes on the Illegal Private Economy and Corruption. In: *U.S. Congress, Joint Committee on the soviet economy in a Time of Change*, Washington, DC: Government Printing Office, 834-855.
- Grossman, G. (1981): La Seconde Economie et la Planification Economie Sovietique. *Revue d'Etudes Comparatives East-west*, XII(2), Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 5-24.
- Grossman, G. (1983): Economies of Virtuous Haste: A View of Soviet Industrialization and Institutions. In Desai, P. (ed.): *Marxism, central Planning and the Soviet Economy*. Cambridge, MA: MIT Press, 198-216.
- Grossman, G. (1983b): The 'Shadow Economy' in the Socialist Sector of the USSR. In: *The CMEA Five Year Plans (1981-1985) in a New Perspective*, Colloquium 1982, NATO: Economie and Information Directorates, 99-115.
- Hellman, J. (1998): Winners Take all: The Politic of Partial Reform in Post-Communist Transition. *World Politics*, 50: 203-234.
- Kaiser, R. (1976): *Russia: The People and the Power*. New York: Atheneum.
- Kregel, J.A. (2000): On the economic implications of (mis)understanding markets in transition countries. In McRobbie, K. and Polanyi Levitt, K. (eds.): *Karl Polanyi in Vienna. The Contemporary Significance of the Great Transformation*. Montreal: Black Rose Books, 108-115.
- Kornai, J. (1992): *The Socialist System*. New Jersey: Princeton University Press.
- Ledeneva, A. (1998): *Russia's Economy of Favours: Blat, Networking and Informal Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ledeneva, A. (1999): The Network Economy in Post-Soviet Russia. *Social Market Foundation Review*, London, 15 August.
- Lomnitz, L.A. (1971): Reciprocity of Favours in the Urban Middle Class of Chile. *Studies en Economic Anthropology*, AS7: 93-106.
- Lomnitz, L.A. (1975): *Cómo sobreviven los marginados*. México: Siglo XXI.
- Lomnitz, L.A. (1977): *Networks and Marginality*. San Francisco: Academic Press.
- Lomnitz, L.A. (1978): Survival and Reciprocity: The Case of Urban Marginality in México. In Laughlin, Ch. And Brady, I. (eds.): *Extinction and survival in Human Populations*. New México: Columbia University.
- Lomnitz, L.A. (1982): Horizontal and Vertical Relations and the Structure of Urban Mexico. *Latin American Research Review*, 17: 51-74.
- Lomnitz, L.A. (1988): Informal Exchange Networks in Formal Systems: a Theoretical Model. *American Anthropologist*, 90(1): 42-52.
- Lomnitz L.A. and Melnick, A. (1991): *Chile's Middle Class. A struggle for survival in the face of neoliberalism*. Colorado: Lynne Rienner Publishers.
- Lomnitz, L.A. (1994): *Redes Sociales, Cultura y Poder: Ensayos de Antropología Latinoamericana*. México: Ed. FLACSO-Miguel Ángel Porrúa.
- Lomnitz, L.A. (2000): Reciprocity and the Informal Economy in Latin America. In McRobbie, K. and Polanyi Levitt, K. (eds.): *Karl Polanyi in Viena: The Contemporary Significance of the Great Transformation*. Montreal: Black Rose Books, 246-254.
- Lomnitz, L.A. (2001): *Redes Sociales y Estructura Urbana de América Latina*. En León-Portilla, M. (ed.): *Motivos de la Ideología Americanista. Indagaciones en la Diferencia*. Fondo de Cultura Económica, pp. 167-190.
- Lonkila, M. (1997): Informal Exchange Relations in Post-Soviet Russia: A Comparative Perspective. *Sociological Research on Line*, 2 (2).
- O'Hearn, D. (1980): The Consumer Second Economy: Size and Effects. *Soviet Studies*, 32(2): 218-234.
- Polanyi, K. (1957): The economy as an instituted process. In Polanyi, A. & P. (eds.): *Trade and market in the early empires*. New York: The Free Trades.
- Rose, R. (1994): Getting by Without Government: Everyday Life in Stressful Economy. *Studies in Public Policy*, 227: 2-27.
- Rose, R. (1999): Getting things done in an antimodern society: social capital networks in Russia. In Dasgupta, P. and Serageldin, I. (eds.): *Social Capital. A Multifaceted Perspective*. Washington, D.C.: The World Bank.

- Rose, R. (2000): Uses of Social Capital in Russia: Modern, Pre-Modern and Anti-modern. *Post-Soviet Affairs*, 16(1): 33–57.
- Rose-Ackerman, S. (2001): Trust, Honesty and Corruption: Reflection on the state-building process. *Arch.eurp.social.*, XLII(3): 526–570.
- Sahlins, M. (1963): Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia. *Comparative Studies in Society and History*, 5: 285–300.
- Saxonberg, S. (2001): *Fall: A Comparative Study of the End of Communism in Czechoslovakia, East Germany, Hungary and Poland*. London: Routledge.
- Sik, E. (1994): Network capital in capitalist, communist and post-communist societies. *International Contributions to Labour Studies*, 4: 73–93.
- Simis, K. (1982): *USSR: The Corrupt Society*. New York: Simon and Schuster.
- Simmel, G. (1964): *The Sociology of George Simmel*. Edited by Wolff, K.H., New York: Free Press.
- Smith, P. (1979): *Labyrinths of Power*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Stark, D. and Bruszt, L. (1998): *Postsocialist Pathways. Transforming Politics and Property in East Central Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stiglitz, J. (2002): *Globalization and Its Discontents*. New York: W.W. Norton.
- Szelenyi, I. (2001): Poverty, Ethnicity, and Gender in Transitional Societies. *Review of Sociology of the Hungarian Sociological Association*, 7(2): 5–10.
- Voslensky, M. (1978): *La Nomenklatura: Les Privilègiés en USSR*. Paris: Pierre Belfond.
- Willerton, J. (1979): Clientelism in the Soviet Union. *Studies in Comparative Communism*, XII(2–3): 159–211.

Notas

* IMASS-UNAM

1 Versión en español de “Trust, Social Networks and The Informal Economy: A Comparative Analysis” *Review of Sociology* Vol.10 (2004) 1. Akadémiai Kiadó, Budapest. pp. 5-26. Traducción de Luis David Ramírez de Garay.

2 Agradezco a Luis David Ramírez de Garay su colaboración en la elaboración de este trabajo.

3 Actualmente la misma institución es llamada “pitutos” y tiene distintos nombres en diferentes sociedades como “palanca” en México, “contactos”, “cuña”, “socialismo” en Cuba, “guanxi” en China, “protexia” en Israel, “blat” en la Unión Soviética, etc.

4 Intercambios entre iguales sociales y económicos, relaciones patrón-cliente; camarillas políticas, e intercambios de mercado.

5 En esta sección se utilizaron datos sobre países post-comunistas específicos para demostrar nuestro punto general sobre la confianza y un tipo ideal de sociedad post-comunista.

6 Stark, Sik, Ganev, Borocz, Rose, Ledeneva, Lonkila, entre otros.

7 Sik propone el uso del término “capital de redes” para definir “cualquier tipo de red personal y su uso en todo tipo de funciones y de conforme a cualquier tipo de principios. En otras palabras, el capital de redes incluye relaciones familiares altruistas de largo plazo, reciprocidad balanceada, relaciones patrón-cliente duraderas y de varios propósitos, canjeo instrumental así como intercambios corruptos” (1994:74) Para Sik, el tamaño del capital de redes que posee un actor es igual a la suma de las redes existentes que el actor es capaz de movilizar cuando lo necesite.

8 En 2003 el director de Multigroup fue asesinado.



Dossier de trabajo de campo



Etnografía y memoria¹

Johannes Fabian*

Resumen

Entre las condiciones epistemológicas de la etnografía se encuentra la memoria. Este postulado será demostrado al examinar el rol que juega la rememoración en el trabajo de campo, en la interpretación, en la construcción de textos, en los registros y, fundamentalmente, en la escritura antropológica. Una atención especial se dirigirá a señalar la importancia de la memoria para comprender los elementos autobiográficos en la producción de conocimiento.

Palabras clave: memoria, etnografía, trabajo de campo, escritura antropológica.

Abstract

Memory is among the epistemological conditions of ethnography. I will demonstrate this statement by examining the role that the act of remembering plays in fieldwork, in interpretation, in the construction of texts, in the registration of data and, specially, in anthropological writing. Particular attention is given to show the importance of memory in the understanding of autobiographical elements and in the production of knowledge.

Key words: memory, ethnography, fieldwork, anthropological writing.

Déjenme empezar con una de esas observaciones preliminares que uno considera necesarias cuando el ensayo se haya casi finalizado. En esta exposición la “etnografía” será considerada principalmente como escritura y se dirá poco con respecto al trabajo de campo. Pero al describir el objetivo de este taller tal vez me haya olvidado de aclarar el enunciado programático. De ser así, puedo pensar en una razón y en un pretexto. La primera de ellas es una circunstancia de tipo personal: en poco tiempo se cumplirán veinte años de mi último trabajo de campo, sin embargo, en la actualidad me encuentro más ocupada que nunca produciendo etnografía. Con respecto al pretexto, me parece que aún no entendemos cómo la “etnografía” (etno-escritura) se convirtió en un sinónimo de trabajo de campo sin que nadie pareciese molestarse por el hecho de que la “escritura etnográfica” sea un incómodo pleonismo. Podríamos relacionar tal situación con el deseo de nuestra disciplina por alcanzar un estatuto científico y con nuestra vehemencia por mantener separadas a la teoría de la empiria. De tal forma, se consideró la presencia en el campo desde una perspectiva metodológica –al entender a la “observación participante” como un método– al tiempo que se borró el rol constitutivo, y no meramente instrumental, de la escritura en nuestras prácticas de investigación. Por ello, la mayoría de los antropólogos afirman hoy que la presencia que establecemos en el campo –cuando “hacemos trabajo de

campo”– es de gran interés e importancia en tanto es re-presentable. Una perspectiva que, en mi opinión, debe informar sobre el tipo de reevaluación al cambiar la situación del “trabajo de campo” en la cual nos comprometimos.

¿Por qué la memoria?

Cuando uno ya ha dejado de trabajar en la universidad resulta desconcertante mirar hacia atrás y observar el pasado profesional, que aparece más lejano de lo imaginable. Pero la jubilación presenta ciertos desafíos novedosos. Más que una etapa de plena sabiduría se trata de un momento en el que realizar un juicio crítico de nuestro trabajo como etnógrafos y antropólogos continúa siendo tan incierto como siempre y más desestimulante que nunca en tanto aún falta mucho por comprender. La contribución que pretendo hacerle al taller de “Práctica etnográfica en el presente” consiste en la lucha que he emprendido durante toda la vida por comprender el significado del presente y de la presencia, y seguir las múltiples ramificaciones de estos conceptos en nuestro trabajo. Como lo anteriormente señalado tiene una relación con mi argumento principal, permítanme recapitular brevemente los pasos previos que me condujeron a él.

El primero fue una crítica a las concepciones de las ciencias sociales que consideran que el objeto, o

los objetos de investigación, se hallan naturalmente presentes, en el sentido de dados (y por lo tanto denominados “datos”); o a las que sostienen –en una versión similar aunque menos “naïve”– que sólo es posible investigar aquello que fue obtenido.

Luego apareció la idea de que la presencia del etnógrafo era tan problemática como la del objeto.² Una concepción que va más allá de la aceptación generalizada de la injerencia problemática en sentido político y ético al comprender, asimismo, las condiciones epistemológicas que deben alcanzar los etnógrafos en su práctica, es decir, la acción e interacción sustentada, no exclusiva pero sí fundamentalmente, en la comunicación entre el investigador y el investigado.

Esta idea me dio la fuerza necesaria para considerar mi disciplina como un todo y así confrontarla con una contradicción evidente (Fabian, 2002): consideramos que la antropología se apoya en la etnografía, en la comunicación que sólo es posible cuando reconocemos lo que denomino coexistencia, es decir, la co-presencia de investigadores e investigados como resultado de un tiempo compartido, sin el cual la comunicación no podría realizarse. Pero, sin embargo, producimos un discurso –en un tiempo presente remitido a la instancia de escritura del libro– donde los sujetos sobre los que hablamos y escribimos son confinados a un tiempo distinto al nuestro, que generalmente asume la forma de un pasado histórico o evolutivo.

Por supuesto que esto pudo no haber sido el final del problema. Las contradicciones establecen la necesidad de una resolución. Podemos ser capaces de delinearlas clara y simplemente, pero no parecería que fuésemos capaces de tener una clara y simple solución al problema. El motivo de este encuentro, que sin duda es el de nuestro taller, da cuenta que la antropología actual se halla en medio de una lucha por la búsqueda de respuestas. El progreso de este esfuerzo depende de nuestra habilidad para reformular los conocimientos generales en preguntas específicas y transformar las preguntas en tareas a realizar.

Una forma más específica, aunque todavía bastante general de enfrentar nuestro enunciado, consistió en el análisis crítico de la única actividad sin la que ni el trabajo de campo más extenso e intensivo puede ser etno-gráfico, la escritura. De ello resultó un debate que fue central para la supervivencia de la antropología, aunque tal vez no lo haya

sido para todas las direcciones que el debate tomó. El objetivo del debate fue, y aún sigue siendo, la tensión entre la presencia y la representación. Desde diferentes perspectivas intenté aproximarme a esta cuestión. En trabajos recientes sobre lo que podría denominarse la prehistoria de la etnografía exploré una de esas perspectivas bajo las categorías de memoria y alteridad –rememorando al Otro (Fabian, 2000, 2001:c. 9). En ellos consideré que la producción de conocimiento etnográfico requiere no sólo de cognición sino también de re-cognición, puesto que esta última conlleva a pensar en el rol desempeñado por el rememorar en nuestro trabajo. Esta idea me condujo al tema de mi exposición: “Etnografía y memoria”.

La memoria en el campo

Observar, participar, dialogar, interactuar, tomar notas, recolectar datos, grabar y, quizás también medir y encuestar, son las actividades que asociamos con el trabajo de campo. Pero, ¿qué es lo que sucede con el rememorar?, ¿qué dicen, en caso de hacerlo, los manuales de campo sobre la memoria y la investigación? Cuando uno se detiene a pensar en la rememoración/memoria descubre su presencia en casi todos los aspectos imaginables de la investigación etnográfica, al punto de generar ciertas dudas sobre la inviabilidad del enfoque –pero esta cuestión debe preocuparnos más adelante.

Puede afirmarse, de forma más general, que una gran parte de la investigación etnográfica se basa en la rememoración de la gente. Consideremos por un momento que la investigación de campo reside en recolectar información sobre una sociedad/cultura, una información que responde a la teoría y a las preguntas propias del método utilizado. Es evidente que las respuestas de cuestionarios, la producción de narrativas y toda información general recolectada por el etnógrafo se obtiene a través de la rememoración de los “informantes”, mediante la que se recupera algún tipo de archivo cultural compartido. Un modelo alternativo puede asimismo recuperarse: la competencia cultural *versus* la performance cultural. Sin embargo, este modelo quizás no sea una alternativa sino más bien una forma de representar el modo de articulación de la información.

El conocimiento cultural se encuentra, una vez articulado, mediado por la memoria. Por “mediado”

se hace referencia a dos cuestiones: la memoria posibilita la articulación y se “posiciona entre” el supuesto archivo cultural y la información “recolectada”. En otras palabras, es preciso reflexionar, además de reconocer todas las condiciones y problemas epistemológicos previamente señalados, sobre el papel que juega la memoria en el trabajo de campo etnográfico, que posibilita a lo investigado hacerse presente.

Como anteriormente he apuntado, la presencia es problemática con relación al objeto como a los modos en que el investigador/a establece su presencia entre la gente y en el “campo”. En este sentido, me parecen menores las diferencias entre una etnografía llevada a cabo en un único lugar y otra realizada en múltiples sitios, entre una que trabaja con objetos de estudio estáticos y otra con objetos móviles³; sin embargo, en algún momento sería interesante detenerse a analizarlas. El hecho de que la memoria posibilite la presencia del etnógrafo en el campo se hace evidente cuando consideramos al trabajo de campo como un proceso de aprendizaje tal vez análogo –y frecuentemente homólogo– al de aprender a hablar una lengua. Tiene sentido imaginar ese aprendizaje como un conocimiento con objetivos precisos y acumulativos, pero como sabe toda persona que aprendió una lengua el progreso se produce a saltos y, antes de tener un dominio de la competencia lingüística, se finge o se pretende tenerlo. Toda esta cuestión se complica aún más cuando nos detenemos a pensar en el rol que tiene la memoria en el aprendizaje, un papel que no se limita a la memoria como capacidad y operación cognitiva, porque el recordar se transforma en memoria, una cuestión que adquiere relevancia cuando se lo representa y transmite. Por ello, decir que el trabajo de campo consiste en “recolectar material” es una forma inadecuada de referirse a nuestras actividades.

Hay algo que permite hacer concretas las reflexiones abstractas sobre la memoria y la presencia. Entre las diversas experiencias realizadas por el investigador de campo, en una primera visita, aunque fundamentalmente en una segunda –resultado de los proyectos de investigación que nos llevan a regresar a los lugares y con las personas que habíamos estado–, se produce un clivaje importante luego de un período de ausencia. Nuestros interlocutores están más impacientes y deseosos por ayudarnos, se hallan más comunicativos y nos cuentan cosas que

anteriormente se habían contenido; los encuentros se vuelven más productivos y agradables cuando se trata de reuniones y, aun durante las breves visitas, nos hacen sentir más cómodos que en las primeras estadías prolongadas. Como percibí hace un tiempo atrás, para vivenciar conscientemente la copresencia es necesaria la existencia de un pasado compartido y de un período de distanciamiento mutuo que haga recordable el pasado.

Como los otros tipos de mediaciones involucradas en la práctica etnográfica –el lenguaje en la comunicación verbal y no verbal, los sentidos y el cuerpo, el género y la edad, las relaciones de poder–, la mediación de la memoria puede ser útil –sobre todo para mejorar la comprensión y la interpretación– siempre y cuando nos encontremos en condiciones de definir su significado específico. A continuación me propongo abordar esta cuestión a través del análisis de los diferentes aspectos del trabajo etnográfico en su vinculación con la memoria.

La memoria y la construcción de textos etnográficos

No importa cuán lejos pretendemos ir cuando insistimos en que la escritura antropológica es una actividad literaria, lo que nos diferencia de los teóricos y críticos literarios es que, en tanto etnógrafos, trabajamos con textos que construimos y no con hallazgos. Existen, como mínimo, tres tipos de textos: notas de campo, diarios de campo y registros de entrevistas y otras enunciaciones verbales.⁴ Para simplificar las cosas y mantenerme en el marco de mis posibilidades, voy a analizar solo los “registros” y “textos” verbales (y auditivos) dejando de lado los registros visuales, sin por ello negar su importancia ni descuidar la compleja relación entre unos y otros.

Notas y diarios de campo

Numerosos son los escritos históricos y metodológicos sobre las notas de campo, pero la pregunta en torno a cómo la memoria se encuentra implicada en el trabajo de campo raramente ocupó un lugar destacado en esta literatura.⁵ Podríamos decir que las notas de campo son memos, abreviaturas de memorandos, un género de escritura –y forma de comunicación– tan actual y generalizado que tendemos a olvidar su significado literal: *memoranda* son cosas

para ser recordadas. Pero los memoranda son también *memorata*, cosas recordadas. Tomamos notas de campo no sólo *para* recordar sino también *porque* recordamos. Sin embargo, el recuerdo no es un acto producido de forma aislada: es una práctica y por ello siempre requiere un trabajo con la memoria; es una actividad que incluye el olvido. Olvidar, entonces, no es una actividad más automática y natural que la de recordar.⁶

Además, trabajar con la memoria es una práctica social y cultural y, de la forma en que nos interesa aquí, una disciplina. En última instancia deberíamos reconocer que el trabajo de campo está compuesto por un tipo de mnemónicas que fueron formuladas en *Notes and Queries*, una guía que fue a su vez un documento a lo largo de la historia (Stocking, 1992; Stagl, 1995). De manera sutil, los intereses y las posiciones teóricas dentro del campo nos señalan lo que debemos recordar y, una vez interiorizados, pueden determinar lo que recordamos u olvidamos en el momento de tomar notas.

Aun cuando no siempre sea posible distinguir de forma precisa entre las notas y el diario de campo, nuestro hábito profesional de tomar notas se asemeja a llevar una doble contabilidad. Aquellos incluyen, además de descripciones y textos temáticos utilizados como fichas para índices –o base de datos informatizados–, diarios que los etnógrafos guardan de manera similar a sus predecesores, a los viajeros y a los exploradores (Fabian, 2000, 2001a).⁷ La relación existente entre recordar y tener un diario de campo es demasiado evidente como para detenernos en ella, sin embargo, brinda una buena oportunidad para recordarnos otro rol central de la memoria como el de la creación y la afirmación de la “identidad” del investigador. Una experiencia muy común entre los investigadores de campo es la de la pérdida de objetivos y de orientación (“¿qué estoy haciendo en este lugar?, ¿de qué se trata todo esto?”). Para mantener los objetivos y la orientación está el tipo de trabajo que tengo en mente cuando me refiero al trabajo de la memoria.

Transcribiendo y traduciendo textos etnográficos

Si las grabaciones se realizasen solamente por la información que contienen, la transcripción y la traducción podrían quedar a cargo de los ayudantes –esto es lo que normalmente sucede– o, en el caso

de una lengua extranjera y exótica, bajo la responsabilidad de los hablantes nativos. La inversión de miles de horas en estas tareas sólo tiene sentido para el etnógrafo si en sus objetivos de investigación se le presta una especial atención al contexto de comunicación, a las figuras lingüísticas y a las expresiones textuales. A mi entender, toda etnografía debería perseguir esos objetivos, aunque es cierto también que existen matices con respecto a las exigencias mínimas y máximas sobre la calidad de los textos etnográficos; todos debemos asumir compromisos y ser conscientes del “fetichismo del casete”, una tentación bastante común recientemente analizada por Malcolm Ashmore, Katie MacMillan y Steven D. Brown (2004).

Estos autores enuncian sus puntos de vista con la ayuda de los materiales obtenidos en las sesiones de terapia y en las audiencias de justicia y con una mirada cautelosa de las transcripciones publicadas y no realizadas por ellos. Algunos de sus enunciados me resultaban extraños. Especialmente una cuestión menor de su presentación que dice así: transcribiendo *versus* glosando (pero, ¿cómo se transcribe el “grito” o la “risa”?). Dichos autores están en lo cierto al considerar que un casete (grabación) no es simplemente un objeto fácilmente obtenido, también tienen razón al afirmar que cada registro puede tener una infinidad de interpretaciones. La solución que encuentran a este *conundrum* la denominan “escucha profesional” pero, a pesar de que suene razonable, sería análogo a considerar a la etnografía como un arte. Estos autores no consideran que exista una solución metodológica a sus problemas, y eso está bien. Pero sus críticos –no es al objeto ni a una única interpretación– tienden a evitar la formulación de las preguntas epistemológicas que deberían elaborarse. Un casete es un objeto material que contiene “información” material, una grabación es un registro de un acontecimiento.

Las dificultades de la transcripción y de la traducción convierten al registro en algo fragmentario, un estado que puede agravarse cuando se trata de registros orales que fueron fragmentarios “en el acontecimiento”. Esta serie de ideas tal vez sea el resultado de haber pasado dos meses transcribiendo y traduciendo una conversación mantenida con un curandero. En relación con otros registros, la complejidad de este último fue debida a que, si bien los temas y las discusiones fueron tratados de forma rigurosa, había algo liviano y pasajero en el

discurso, articulación (pronunciación/enunciación), sintaxis y narración del interlocutor –lo que me hacía olvidar por momentos el lugar que ocupaba y me acarreó inconvenientes, cuando normalmente no suelo tenerlos, en la transcripción de mis propias preguntas.

Para producir conocimiento a partir del registro, y a su vez lograr una clara presentación del tema, se requiere algo que los autores antes mencionados no perciben o no llegan a reconocer: la selección de una mirada de *decisiones* posibles. Pensar en la transcripción/traducción como una toma de decisión presupone la existencia de problemas planteados por las alternativas posibles de resolución. Pero este es un terreno engañoso. ¿No forma parte la decisión del proceso de selección de alternativas? La transcripción, aun en esa etapa, no “sucede naturalmente”. Resolver este tipo de problemas no es igual a responder una pregunta, ya que las preguntas no se formulan por sí mismas sino que se establecen a partir de los conflictos entre las respuestas a resolver. En términos lingüísticos, la transcripción aumenta la segmentación al recortar el sonido de las expresiones registradas en palabras y oraciones. “Saltearse palabras”, “*kukata maneno*” significa en Katanga Swahili “denominar un charlatán”, que no siempre es distinguir el bien del mal. De manera similar, del proceso de decisión no nos interesa poder distinguir entre una transcripción correcta y una incorrecta o, para ir aun más lejos, establecer una distinción, en el caso de las traducciones, entre un significado verdadero y uno falso.

Para decidir es necesario tener un criterio y unos motivos. Tomar decisiones para producir conocimiento requiere poseer un conocimiento previo. Ahora bien, ¿es suficiente perseguir un objetivo (transcribir y traducir una grabación) para llevarnos a tomar decisiones? o ¿deberíamos enunciar un tipo de voluntarismo epistemológico, un *Wille zum Wissen*, un deseo de conocer, para parafrasear a Nietzsche? Y, por último, ¿no es la paciencia (u obstinación) un prerequisite de esa obra laboriosa? Desde mi punto de vista, la memoria y la rememoración son necesarias para la construcción del texto, contribuyendo así enormemente a esta parte del trabajo del etnógrafo. En una doble razón sustento mi afirmación. Una es práctica y personal, la otra es teórica. La primera se relaciona con la transcripción y la traducción como toma de decisión. No

es este el lugar apropiado para analizar tal cuestión de forma detallada. Sólo me interesa referirme a aquello que puedo generalizar a partir de mi propia experiencia con los registros elaborados durante mi estadía en Katanga Swahili. Para transcribir y traducir no sólo hace falta recordar, es necesario asimismo dominar determinadas competencias fonéticas, lexicales y gramaticales; poseer un repertorio aprendido en el pasado y con posibilidad de ser utilizado en el presente. El recuerdo, por supuesto indispensable para hablar y escribir en cualquier tipo de lengua, permanece como sedimento; se trata de una condición más que de una actividad. Pero, ante determinados problemas como el de la dificultad de comprensión o el de la aparición de nuevas variables a ser consideradas, es la grabación la que permite recordar lo que escuchamos una infinidad de veces. Ese recuerdo puede construirse al interior del texto, o sea, en el proceso de construcción del mismo (¿cómo transcribí/traduje anteriormente esa expresión?). También es posible recordar las actitudes de un hablante –incluyendo la postura, los cambios de mirada, la mirada perdida y los signos de excitación– o reconocer la importancia del significado indexical, y no lingüístico, de la información que en reiteradas ocasiones aparece en las grabaciones, que sólo puede ser reconocida y comprendida por el etnógrafo que estuvo presente en el momento de la grabación. Una vez más, esto es importante en relación a lo señalado previamente sobre el presente y la presencia como condición de la etnografía.⁸

Por otro lado, las razones teóricas con las cuales fue posible considerar el rol del recordar en el armado de los textos etnográficos se obtuvieron de la combinación de observaciones pacientes y laboriosas, y del análisis de la memoria y la identidad. Sin aceptar las nociones de identidad individual o estática serían imposibles o inútiles los esfuerzos necesarios para diseñar los textos y los proyectos de investigación en el transcurso de nuestra carrera como etnógrafos. A continuación me propongo desarrollar este tema.

“Escritura etnográfica” y lectura etnográfica

A pesar de que en la introducción propuse que la escritura debería ser un tema central de reflexión de la práctica etnográfica, me interesa ahora detener-

me brevemente en los fundamentos sostenidos por el coordinador con respecto a los objetivos de este taller. Establecer la importancia del papel desempeñado por la escritura en cada etapa de la investigación no significa para mí negar la existencia de algunos tipos de escritura que, a diferencia de otros, producen una mayor aproximación de la experiencia del trabajo de campo –parafraseando lo que Clifford Geertz sostuvo sobre los conceptos. Ahora me propongo señalar algunas ideas y memos con respecto a la relación entre la memoria y nuestro trabajo literario como, por ejemplo, el “tomar notas” sobre lo investigado y la lectura crítica de lo escrito por otros.

Es el momento de profundizar el análisis de la memoria y el habla. Si bien la oralidad y lo literario movilizan los recuerdos de forma diferente, *ambos comparten* su dependencia a la memoria. Pero creo tener los argumentos necesarios para afirmar que el proceso de escritura requiere mayores habilidades cognitivas que las requeridas para poder hablar –o, cantar, bailar, esculpir, pintar...–. Algunas de las relaciones entre el recuerdo y la escritura que nos interesan aquí son evidentes porque están profundamente arraigadas histórica, cultural e ideológicamente.⁹ Conocer la teoría y la crítica literaria nos permitió darnos cuenta de que el género literario que asociamos con la antropología posmoderna, la “monografía etnográfica”, tiene sus raíces en la memoria. Los temas estándares de una monografía –las “preguntas” de *Notes and Queries*– nunca fueron solamente categorías clasificadas; al tratarse de tópicos estos temas eran lugares visitados y vueltos a visitar y la evaluación de las monografías dependía, por lo tanto, de la habilidad del etnógrafo en transmitirlos de forma convincente. Nuestra contribución al debate sobre la naturaleza retórica de la escritura científica fue, entonces, haber tomado conciencia de ello.¹⁰

Es algo muy distinto reconocer la retórica de la ciencia a aseverar la estúpida conclusión de la futilidad de la búsqueda de racionalidad. La memoria puede ayudarnos de manera inesperada a evitar dichas equivocaciones. En mi trabajo sobre la cultura popular de Zaire/Congo, por ejemplo, tuve varias oportunidades de observar la similitud entre los *kuwaza* en la forma de pensar y entre los *kukumbuka* en la forma de recordar.¹¹ De esto podemos extraer una enseñanza: la de la necesidad de relativizar la predisposición hacia la búsqueda de una racionalidad orientada al futuro, en tanto ésta excluye la

racionalidad de los recuerdos del pasado; así la racionalidad se vincula con la “verdad” y el recordar con el “relato” y, como todos sabemos, los relatos son falsos –recuerden la diatriba de Carl Popper contra la historia. Nuestro conocimiento sobre la memoria y la etnografía debería haber eliminado esta perspectiva.

Como sostuve anteriormente, era breve lo que quería decir sobre la memoria y la etnografía. Me gustaría concluir este párrafo contando una pequeña anécdota personal en relación a una etnografía.¹² Recientemente leí –casi en su totalidad– la obra *Like People you see in a Dream* de Schieffelin, Crittenden y otros (1991). Se trata de un relato etnohistórico con múltiples enfoques que fue elaborado basándose en la visita exploratoria a Papúa en 1935 –realizada por Hides y O’Malley. Había leído el libro pero no me acordaba de su importancia hasta que accidentalmente lo encontré en uno de los anaqueles de mi biblioteca. Ese hallazgo me permitió descubrir inmediatamente la existencia de convergencias asombrosas entre el libro y mi obra sobre la exploración en África Central, *Out of our Minds* (2000). La razón por la cual no había consultado este trabajo sobre “los primeros encuentros” al escribir mi libro fue que lo había borrado de mi mente. Lo recordaba como un libro sobre el tema de los primeros encuentros en las misiones –luego me daría cuenta de que dicho tema no ocupaba ningún lugar en el relato. Si llegué a él fue por la anotación que tiempo atrás había hecho del libro: “el encuentro y la producción de conocimiento antropológico”. Si recupero esta anécdota es porque considero que contiene una meta-lección importante que puede servirnos para reflexionar sobre la etnografía y la memoria. Según mi experiencia, la lectura de “etnografías” –incluyendo aquellas que tienen poca relación con mis intereses en torno a la temática africana– no estuvo vinculada con la intención de ampliar y acumular conocimientos, por el contrario, me interesaba obtener una reconocimiento más que alcanzar una cognición/conocimiento específico. En verdad, este tipo de lecturas son las que forman parte del trabajo que realizan los etnógrafos con la memoria.

Memoria y crítica, crítica a la memoria

Como en este ensayo continué pensando –al igual que en algunos otros escritos– en torno a la cues-

ción de la memoria, me veo inclinada a reflexionar sobre dos puntos. El primero radica en la importancia de una mirada crítica sobre la memoria, puesto que de no ser así es posible que el intelecto caiga en un pozo negro. La memoria puede ser un concepto omnívoro, insaciable. El segundo punto consiste en no dejar que se olviden aquellos aspectos frecuentemente relegados al trabajar con la memoria. Al reflexionar sobre estas cuestiones también fui descubriendo nuevas perspectivas sobre la memoria. Una de ellas fue “Etnografía y memoria”; otra perspectiva que me viene a la mente es la de pensar la crítica –en el sentido concreto del término, o sea, entendiéndola como una actitud práctica/política y una estrategia discursiva– como una forma de recordar y recordar. Ejercitar una capacidad intelectual, como es el caso de la crítica, no es una actividad que se realiza o se defiende “sobre todo y más allá de todo”, “por fuera”, o “contra” todo. Es por ello que ni la crítica ni la memoria se eligen. Por otro lado, –una tercera perspectiva aunque seguramente no será la última– la crítica, al igual que el recordar, no es una actividad constante o continua –a diferencia de las actividades cotidianas de la investigación: pensar y escribir. Su aparición se produce en determinados “momentos” y no siempre nos encamina hacia “conclusiones”, en el sentido de “cierres”. Si pensar es como respirar, la crítica, como ya he señalado hace tiempo, es una actividad sin aliento y, tal vez, el recordar sea una recuperación de nuestra respiración.

Pero déjenme retomar, aunque sea de forma sucinta, el tema de la retórica y del arte de la memoria en la escritura etnográfica. Si bien es innegable que no podríamos hacer etnografía –entendiéndola como una “disciplina”– sin referirnos a un sistema de *memoria* común, es asimismo incuestionable que sólo aquellos individuos que la practican pueden recordar. Se abre así otra perspectiva en el marco del debate sobre la “autobiografía” en la escritura etnográfica. Por autobiografía no se intenta dar cuenta de ese específico género de escritura –algunas veces llamada “confesional”–, sino que se pretende aludir a un término impreciso –análogo al trabajo de campo etnográfico– cuyo sentido se encuentra filiado a la subjetividad e individualidad, las cuales forman parte de las condiciones epistemológicas de la etnografía. Otorgarle a la rememoración la importancia adecuada puede ayudarnos a una mejor compren-

sión del modo y de los motivos que llevan a los etnógrafos a abordar la autobiografía.

A esta altura del ensayo no quiero dejar de señalar una relación que puede no ser lo evidente que al principio aparentaría ser. Hay un común acuerdo alrededor de la idea de que los fundamentos de la concepción teórica moderna de la antropología pueden ser rastreados tanto en el clima intelectual de la Ilustración como en su reacción crítica, la del pensamiento romántico. Una figura central de éste período fue la de J. J. Rousseau, teórico del Contrato Social y pensador que se inclinó tanto hacia el pensamiento de la Ilustración como hacia el del Romanticismo, sin tomar partido por ninguno de ellos. En los escritos antropológicos solemos citar su ensayo sobre el origen del lenguaje y, por supuesto, sus *Discursos*. Pero Rousseau también fue el autor de *Las confesiones*, un libro cuya influencia no fue menor a la producida por sus otros escritos. Así comienza el libro:

*Je forme une entreprise qui n'eut jamais d'exemple, et qui n'aura point d'imitateur. Je veux montrer à mes semblables un homme dans tout la vérité de la nature, et cet homme, ce sera moi (1865:1).*¹³

Rousseau fue uno de los primeros en expresar una idea más tarde abandonada bajo la influencia del positivismo y su utopía “naïve” de concebir a la ciencia social como una física de la sociedad. Su descubrimiento fue concebir al sujeto como locus y agente de conocimiento de la “la vérité de la nature”, siendo ésta una condición indispensable para alcanzar una ciencia objetiva de la sociedad/cultura.

Al comentarle el tema de este encuentro a H. Sonneveld, director administrativo del instituto de investigación que garantiza mi participación en este panel, obtuve de él una excelente respuesta. Él acababa de leer *En busca del tiempo perdido* de Proust, y en la conversación que mantuvimos sobre el libro me percaté del lugar esencial que en él ocupa la memoria. De la tesis central del libro se puede desprender la idea de que la memoria ocupa un papel clave en las distintas etapas de la producción de conocimiento etnográfico –desde el “re-conocimiento” de un objeto de investigación relevante hasta la transcripción/traducción de grabaciones en los registros etnográficos–, y que un aspecto irreducible del recordar individual –no así de la “me-

moria” compartida— es su naturaleza involuntaria; ello me condujo a la conclusión de que una parte importante de la investigación etnográfica se halla fuera de control. Una conclusión que no sólo resulta ser antitética a la “teoría de la ciencia”, sino que además se opone a la función cumplida por la metodología, que se ocupa de eliminar los factores no controlables mediante sus técnicas, habilidades y operaciones que no necesitarían ni la memoria ni la reflexión. Sin embargo, esto último es relativo; la mente no se desvincula, salvo en el caso de las operaciones automáticas —en el sentido literal y no metafórico del término, o sea, las realizadas por las máquinas y las computadoras— y la reflexión tampoco puede ser abandonada.¹⁴

En mi última observación me gustaría agregar algunos argumentos a la crítica del cientificismo “naïve”. No hubiésemos dicho lo suficiente sobre la memoria y la práctica etnográfica si no mencionara un tipo de rememoración que, si bien es difícil de abordar teóricamente, llama al reconocimiento que buscan obtener los etnógrafos.

Para ejemplificar esto utilizaré ciertas anécdotas de mi trabajo de campo. En los inicios del mismo, durante los años sesenta, adquirí el hábito de llevar conmigo los casetes con mi música favorita: clásica, rock y pop. Una y otra vez escuchaba los temas que tenía grabados sin prestarle atención a la radio local hasta que finalmente las cintas se desgastaban —con el correr del tiempo me convertí en una fan de la música congoleña. De igual forma me sucedió con los textos etnográficos. Aún hoy, cuando ya casi han pasado cuarenta años, ciertos temas y tonos me recuerdan lugares y tiempos, situaciones y estados de ánimo que tienen en común el parecer inefables. Los recuerdos no tienen, utilizando un término de la semántica, un significado referencial. Eso no los hace, en mi opinión, menos poderosos ni poco productivos. Esta rememoración, en la que también debemos incluir el recuerdo de gustos, olores, sensaciones corporales y otros sonidos además de la música, no es una cuestión insignificante sobre la que escribimos sino una fuente de energía de la que nos servimos para llevar a cabo nuestro trabajo.

Para ir finalizando, me gustaría concluir repitiendo esta misma idea y obsequiarles asimismo una parte de mi autobiografía entendiéndola en su sentido literal. Cuando comencé a reflexionar sobre el tema de este ensayo me hallaba recorriendo Ale-

mania y la ciudad en la que había vivido durante mis años de escolaridad. Esto fue lo que escribí en mi diario el 11 de octubre de 2003:

Como siempre me sucede me conmovieron y excitaron los recuerdos aunque no me fue posible describir aquello rememorado. Por lo general no se trataba de acontecimientos, personas o situaciones; sólo recordaba olores, estados de ánimo y algo inefable diferente a lo que otros lugares me producen. Se trataba de recuerdos agradables y a la vez tristes que me daban ganas de partir. Quizás son sólo eso: recuerdos que repercuten y movilizan. Otra forma de entenderlos es la siguiente: los “recuerdos” de un lugar —o de una persona— son el producto de una construcción personal. Más de una vez asocié a mi ciudad natal con esa clase de lugares hostiles de los que buscamos distanciarnos. Me sucedería lo mismo con mi familia y con mis amigos de juventud. Esto no significa que alguna vez haya sentido que tenía que renunciar o abandonar definitivamente esa parte de mi historia; tan sólo sobrevolaba en mí la idea de alejarme de ella para no permitir que nos devore aquello que amamos.

Después reflexioné sobre el significado de ese tipo de recuerdos con los que no rememoramos algo en particular pero que, sin embargo, existen —al igual que la lengua concebida por Humboldt— y se presentan, fundamentalmente, bajo la forma de *energeia*, energía, y no como *ergon*, contenido/referencia. ¿Pero pueden ser útiles mis recuerdos autobiográficos —ahora también incluiría los recuerdos de lugares, personas, situaciones, etc.— y proporcionarme la energía necesaria para producir etnografía? Uno debería intentarlo. Intenten hacer el ejercicio de seleccionar un recuerdo intenso y escribirlo, observarán que lo que obtienen es autobiográfico sin ser una narrativa autobiográfica.

En poco tiempo percibiremos la clase de problemas de este tipo de pensamiento. Entonces, ¿es posible, importante y útil separar los recuerdos no referenciales que nos retrotraen a ese tiempo pasado en el que todavía no éramos etnógrafos? Y, ¿qué sucede con los recuerdos de los lugares donde realizamos el trabajo de campo? ¿Los recuerdos de experiencias posteriores al trabajo de campo son menos intensos a aquellos que se remiten al mismo y, en el caso de ser así, a qué se debe ello?

Bibliografía

- Ashmore, M., MacMillan, K. y Brown, S. D. 2004. "It's a scream: professional hearing and tape fetishism". *Journal of Pragmatics*, 36:349-74.
- Atkinson, P. 1990. *The ethnographic Imagination. Textual Constructions of Reality*. London, Routledge.
- Boyarín, J. (ed.). 1993. *The Ethnography of Reading*. Berkeley, University of California Press.
- Cook, G. 1990. "Transcribing Infinity: Problems of Context Presentation". *Journal of Pragmatics*, 14:1-24.
- Ellen, R. F. 1984. *Ethnography Research. A Guide to General Conduct*. London, Academic Press.
- Fabian, J. 2000. *Out of Our Minds: Reason and Madness in the Exploration of Central Africa*. Berkeley, University of California Press.
- . 2001a. *Anthropology with an Attitude Critical Essays*. Stanford, Stanford University Press.
- . 2001b. "Forgetting Africa". *Journal of Romance Studies*, 3:9-20.
- . 2004. *Forgetful Remembering: A Colonial Life in the Congo. Africa*. Rousseau, J. J. 1865. *Les Confessions*. Nouvelle Edition, Paris, Garnier Freres.
- Sanjek, R. (ed.). 1990. *Fieldnotes. The Makings of Anthropology*. Ithaca, Cornell University Press.
- Schieffelin, E. L., Crittenden, R. et al. 1991. *Like People You See in a Dream. First Contact in Six Papuan Societies*. Stanford, Stanford University Press.
- Schon, E. 1987. *Der Verlust der Sinnlichkeit/ oder Verwandlungen des Lesers. Mentalitätswandel um 1800. [The Loss of Sensuality or The Transformation of the Reader. Change of Mentality]*. Stuttgart, Klett-Cotta.
- Stagl, J. 1995. *A History of Curiosity. Theory of Travel 1550-1800*. Chur, Harwood Academic Publishers.
- Stocking, G. W. (jr.). 1992. *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology*. Madison, University of Wisconsin Press.
- Van Maanen, J. 1988. *Tales of the Field. On Writing Ethnography*. Chicago, University of Chicago Press.

Notas

*University of Amsterdam

1 Notas para una contribución a un taller sobre "La práctica etnográfica en el presente", organizado por Helena Wulff y George E. Marcus en septiembre de 2004 para la conferencia de la Asociación Europea de Antropología Social en Viena.

2 A pesar de no poder abordar el tema en toda su complejidad, me gustaría señalar otra de las relaciones que se ha convertido en productivamente problemática: la de los "objetos". Desde mi punto de vista, esta cuestión es el resultado de la espectacular rehabilitación atravesada por los estudios culturales en antropología social y cultural.

3 "Estáticos o móviles" son, por decirlo de algún modo, calificaciones. Ni los objetos de investigación etnográfica ni los objetos físicos son estrictamente estáticos o móviles. Ni el "ser" ni el "proceso de ser" pertenecen al terreno de la investigación empírica. De ahí que sea importante reflexionar sobre las formas posibles de mantener aquello que investigamos en un estado intermedio.

4 Al considerar que existen "como mínimo" tres tipos de textos dejo abierta la posibilidad de incluir aquellos escritos que pueden recolectarse y que además son textos producidos por los propios actores que investigamos.

5 En los índices de Atkinson y Stocking (1992) no encuentro referencias a la memoria o al recordar. En el índice de materias "memoria del trabajo de campo" en Ellen (1984: 304) y Van Maanen (1988) esto fue brevemente analizado como parte del conocimiento intuitivo a través de una media docena de referencias. Pero, al revisar el índice descubrí que la autora relaciona el recordar sólo con el relato de fábulas y no analiza de forma explícita el lugar de la memoria. Por el contrario, el abordaje es bastante diferente en la brillante colección de ensayos sobre notas de campo editada por Sanjek en 1990.

6 Si el olvido es parte del trabajo de la memoria, la atención en este ensayo en torno a la rememoración puede traer aparejado un problema. Como dice el dicho, podemos hacer una cosa por vez pero existen obstáculos que pueden invalidar por completo el argumento. Lo mejor que puedo hacer en este momento es afirmar la existencia de un concepto dialéctico de la memoria, algo que intenté aplicar en un ensayo etnográfico reciente (Fabian, 2004; ver también trabajo sobre la memoria 2001a: c.10 y 2001b).

7 No olvidemos "las cartas de campo" escritas por etnógrafos a sus colegas, amigos y familiares. En algunas ocasiones estas pueden constituirse en parte de la etnografía o publicarse como una etnografía.

8 Uno debería comprender cómo funciona tal condición cuando la traducción de una transcripción requiere volver a escuchar la grabación. Esto a su vez conlleva otra cuestión que, en mi opinión, aceptarán todos aquellos que elaboran textos etnográficos: la distinción entre transcribir y traducir es sutil (ésta figuraba como una premisa importante en las perspectivas estructurales. Los lingüistas estructuralistas se vanagloriaban de ser capaces de establecer el sistema fonético, la morfología y la sintaxis de una lengua cuyos significados no necesitaban comprender).

9 Las observaciones sobre la separación de la escritura y la escritura como separación (mi cita preferida es Schon, 1987) pueden entonces hacernos reflexionar sobre la escritura como separación del recordar.

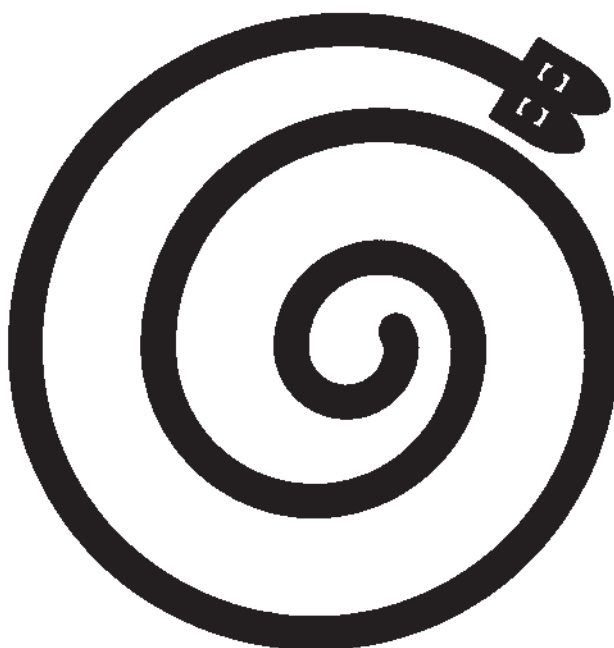
10 Una observación similar puede hacerse con respecto a las prácticas previamente analizadas: un registro se transcribe para alguien, para una audiencia o en función de un proyecto. De ahí que el registro sea una forma de argumentar, una actividad retórica, aun cuando soslaye el poder establecer la "autoridad" etnográfica en los textos y los documentos.

11 Tal similitud también aparece en otras lenguas, por ejemplo, el *denken* y *gedenken* en alemán, o en inglés con “*to think of*” como sinónimo de “*to remember*”.

12 La destreza que adquirimos como críticos de escritos antropológicos debe además coincidir con una crítica comprensiva de la lectura antropológica. Probablemente, esto refleja la lectura negligente en los debates recientes sobre la lectura y la escritura. Sólo recientemente comenzamos a pensar en la lectura como un objeto de investigación etnográfica (Boyarín, 1993).

13 Mi traducción: “Estoy por comenzar un emprendimiento que nunca antes fue desarrollado y que nunca podrá ser imitado. Quiero mostrarles a mis semejantes un hombre en toda la verdad de la naturaleza; y ese ser humano seré yo”.

14 La mente y la reflexión se encuentran, en cierta medida, “fuera de control”. El rememorar pertenece a las condiciones de investigación que denomino extático en *Out of Our Minds* (ver 2000: Index bajo “Ecstasies”).



Sobre el constituir un trabajo de campo en tiempos de interdisciplina

Walter Moure¹

Resumen

A partir de un trabajo etnopsicoanalítico realizado en la Amazonía peruana, en el que se investigan terapéuticas de tradición indígena a fin de reconsiderar algunos aspectos sobre la manera como el psicoanálisis contemporáneo está construido, fue necesario, antes y después del trabajo de campo, hacer reflexiones, que fueron dando cuerpo a un modo específico de entender la investigación de campo. Esas reflexiones, aquí presentadas, enfatizan cómo la presencia del investigador en el trabajo de campo apunta a la constitución de una dimensión que tiene que ver más con una cuestión ontológica que interpretativa (como condición de posibilidad). Así, este tipo de trabajo de investigación depende más de ese espacio *entre* [alteridades], ligado estrechamente a la sensorialidad, y menos a un ajuste a modelos interpretativos. Concomitantemente, la necesidad de reflexionar sobre aspectos éticos – entendiendo la *ética* en un sentido originario [hqs], esto es, el modo en como el ser humano *habita* el mundo – se hace inevitable.

Palabras clave: trabajo de campo – intervención social – conocimiento científico – etnopsicoanálisis – interdisciplina.

Abstract

Following an ethno-psychoanalytic work conducted in the Peruvian Amazon – in which therapies of indigenous tradition have been researched in order to reassess and explore certain ways of construction of the contemporary Psychoanalysis –, it was necessary to make some questioning, before and after the field work, which have given corpus to a particular understanding of the field work. The findings which are introduced here emphasize how the presence of the researcher in the field leads to the constitution of a new dimension which relates more to a matter of ontology than an heuristic one (as condition of possibility). Hence this type of research work relies more on the space in-between [otherness] deeply related with the sensorial skills than to an adjustment to interpretative models. At the same time, it is inevitable to reflect on ethic aspects, ethic having its original (Greek) sense, i.e. the dwelling of the human being.

Key-words: field work – social intervention – science knowledge – ethno-psychoanalysis – interdisciplinary.

“Tan compleja es, en todo sistema lógico como en cada sistema social, la relación entre el adentro y el afuera, la extrañeza y la intimidad.”

Giorgio Agamben

I. Trabajo de campo e intervención social

Reflexionar sobre la construcción del conocimiento científico a partir de lo que se entiende en las ciencias sociales por *trabajo de campo* implica considerar la cuestión de la intervención implícita en el conocimiento científico. Para ello, es necesario establecer un diálogo interdisciplinario entre las ciencias sociales, en el cual surgen muchas cuestiones que no son tranquilas, según las diferentes corrientes antropológicas, cuestiones esas derivadas de la manera de construir el conocimiento científico, así como de los modelos ontológicos, concepciones de mundo y de ser humano presentes en esas corrientes. Debemos entender el trabajo de campo, enton-

ces, como una práctica que, a lo largo de la historia de la ciencia social se fue transformando en el seno de discusiones alrededor de su objeto de estudio.

Sabemos a partir de los estudios de Foucault, que las prácticas científicas no son socializadas, sino impuestas bajo formas argumentativas, cargando verdades o mentiras (doca), en la medida en que el origen de esas verdades o mentiras permanezca más o menos visible u oculto. De cualquier manera, el conocimiento científico tiende a imponer verdades (semánticas) como forma de dominio, en la medida en que se propaga históricamente bajo la forma de ideología.

Por lo tanto, la tarea-cuidado que me propongo y sugiero aquí es la de tornar transparente esos orígenes, a fin de dejar libre el territorio, como para

que pueda acontecer la intersubjetividad implícita o explícitamente pensada en el trabajo de campo.

Considero el trabajo de campo como una construcción científica que se funda en un sistema particular interpretativo, pero que, en su origen, hay un encuentro con un otro, encuentro que precisa ser, como veremos, precientífico.

Conforme a los cambios ocurridos en el interior de la ciencia social/antropológica, el trabajo de campo sufrió alteraciones en la forma de ser concebido. Justamente, eso posibilita la reflexión sobre los valores de verdad (científicos e histórico-literarios) presentes en los argumentos de lo que se entiende por trabajo de campo.

Por otro lado, como práctica, el trabajo de campo se localiza en la relación cada vez más indiferenciable entre ciencia y técnica, en la medida en que se aproxima de la técnica, al ser tomado como método para la formación especulativa del conocimiento (ya que no es tan usado para resolver problemas).

Por último, podríamos tomar en cuenta la dimensión política de esa práctica, pues, de hecho, el trabajo de campo suele ser presentado sin ser discutido (en la mayoría de los textos de metodología), identificando, así, un determinado pensamiento con la ideología de sus verdades.

Consiguientemente, esos tres puntos (verdad, relación ciencia-técnica y dimensión política) se constituyen a partir de la necesidad de revisarlos, como condición de posibilidad para pensar en qué medida podemos relacionar el trabajo de campo con la intervención social.

II. Puntos de partida

Podemos considerar que, como analítica, la antropología nace en Kant, cuando él intentaba colocar las síntesis empíricas fuera del ámbito de la soberanía del *cogito* [yo-pienso]. Él había encontrado ese lugar en la finitud del hombre, pero haciendo una distinción entre la finitud de la conciencia y la finitud del individuo. Esa cuestión recorre el siglo XIX, pero de forma solapada, mixturando lo empírico y lo trascendental. Se trata de un *pliegue*, como lo describe Foucault, “una reduplicación empírico-crítica por la cual se intenta hacer valorar al hombre de la naturaleza, de la permuta o del discurso como el fundamento de su propia finitud.” (Fou-

cault 1999: 471)². Por un lado, lo trascendental enmascara lo inerte de la empiricidad; por otro, los conceptos empíricos cobran vida y van lejos en su presunción trascendental. Foucault ve en ese pliegue un nuevo sueño (olvido) para el pensamiento occidental: se trata de la antropología, pues todo conocimiento empírico, si este pertenece al hombre, entonces, pertenece al campo filosófico³.

En ese contexto del pensamiento occidental es que nace la antropología como ciencia, separándose de la filosofía y también de la historia, como un proyecto de esta, en virtud de que no era posible construir un concepto de hombre mientras regiones de la humanidad permanecieran inexploradas.

Tan solo en la segunda mitad del siglo XIX es que la antropología consigue tener objetos empíricos propios: las sociedades *primitivas* o no-occidentales. En la época, la ciencia suponía una separación radical entre observador y objeto, teniendo la experimentación de la física como modelo. Si, en el caso de la física, la separación entre observador y objeto era considerada por la naturaleza suficientemente diversa de los términos, y, en el caso de la historia, la separación estaba dada por la distancia en el tiempo; en la antropología, la distancia entre observador y observado se daría por la distancia geográfica. Las sociedades estudiadas eran, por lo tanto, sociedades lejanas, consideradas *simples*, a semejanza de la situación de laboratorio, en contraposición a la civilización occidental, considerada *compleja*.

El trabajo de campo nace, entonces, como necesidad de elaborar herramientas de investigación que permitieran la colecta de informaciones y observaciones en el contacto con otras culturas, tomando ese contacto como situación de laboratorio, esto es, una acción racionalizada y, dentro de lo posible, controlada.

A comienzos del siglo XX, en función de perder su objeto, la antropología entra en crisis: se observaba que las sociedades denominadas primitivas también evolucionaban. Durkheim comienza a tratar los hechos sociales como cosas y no más como sistemas de ideas objetivadas. Lo social formaría parte de lo psíquico, y las representaciones, en lugar de ser individuales, eran colectivas. Él concibió una morfología social que explicaba la conformación de la sociedad ideal a partir de combinación de sociedades elementales y combinación de compuestos. Se confundía lo simple con lo esencial y lo antiguo.

Marcel Mauss se aproximó más del objeto que se estaba perfilando. En ese autor, el hecho social ya no es considerado como masa maciza, sino como un sistema eficaz de símbolos o como red de valores simbólicos, arraigados en el individuo. Concibiendo lo social como un simbolismo, consiguió respetar la realidad del individuo. A partir de ahí, es posible reconocer un pasaje de Mauss para Lévy-Strauss en relación a la constitución de la antropología y de las ciencias sociales: el otro (Merleau-Ponty 1991: 123-135). En 1961, Lévy-Strauss ya decía que tanto la despoblación creciente de las etnias indígenas como la incorporación de los indígenas a la civilización occidental no ponían en riesgo a la antropología, pues el dominio de ésta no es dado por el objeto, sino por las *diferencias*. Podemos afirmar que ese es el inicio, en las ciencias sociales, de la modificación del lugar del observador, y, mientras tanto, la configuración del trabajo de campo acompaña esos cambios que los autores de las ciencias sociales vendrían a colocar.

Con Lévy-Strauss, comienza a haber una conjunción más explícita entre el análisis objetivo y la vivencia, especialmente en la antropología, teniendo los fenómenos una significación inmediatamente humana. La experiencia antropológica va a ser entendida como la inserción del sujeto en una totalidad en la que ya está efectuada la síntesis que la inteligencia del investigador procura abordar, pues, en la unidad de una vida, se vivencian todos los sistemas que componen la cultura. Por lo tanto, el método universal⁴ no es derivado de la objetividad, sino, conformado, como si fuese un camino lateral adquirido a partir de la experiencia etnológica: un colocarse a prueba por el otro, y del otro por sí. “La etnología no es una especialidad definida por un objeto particular, las sociedades ‘primitivas’; es una manera de pensar, aquella que se impone cuando el objeto es ‘otro’ y exige que nosotros mismos nos transformemos. Así nos tornan los etnólogos de nuestra propia sociedad cuando tomamos distancia de ella.” (Merleau-Ponty 1991: 129-130.)

A partir de colocar la cuestión del otro y, por lo tanto, la observación referida a un observador, se van conformando, en el seno de la antropología, cuatro paradigmas básicos, que responden a escuelas diferentes⁵. Ellos son: el estructuralismo de Lévy-Strauss (Escuela Francesa de Sociología), el estructural-funcionalista de Edmund Leach (es-

cuela Británica de Antropología Social), el culturalista (Escuela Histórico-cultural norteamericana) y el hermenéutico (Escuela de Frankfurt). Los tres primeros constituyen una continuidad del proyecto iluminista, inspirados en la *episteme* naturalista. El último, al contrario, surge como crítica al naturalismo presente en aquellas teorías.

En verdad, la fenomenología y la hermenéutica vinieron a enriquecer la discusión antropológica, y, a partir de la década del 60, comienza a haber una discusión interesante en relación a la interpretación de las culturas y a la consititución de sí (subjetividad) a partir de un otro. La cuestión de la busca de límites de la representación también acompañó esa discusión, constituyéndose la etnología (conjuntamente con el psicoanálisis) como *locus* privilegiado (Foucault 1999; Merleau-Ponty 1991). Essas discusiones modificarían también la mirada de lo que se entiende por trabajo de campo, su virtualidad y su necesidad.

La aproximación con la filosofía, la historia y la literatura fue impescindible para avanzar en ese trayecto, pues se hacía difícil separar la verdad científico-filosófica de la verdad histórico-literaria⁶. Tentaremos contornear, entonces, algunas de esas discusiones, a fin de conformar una visión de trabajo de campo que refleje la complejidad que le pertenece⁷.

III. Discusiones alrededor de la creación de un texto sobre el otro

Clifford Geertz, en *La interpretación de las culturas*, introduce una nueva cuestión, a saber, que el otro es un interlocutor y no un objeto de estudio. Eso implicó nuevamente repensar la metodología, al considerar la cuestión de que el otro es parte del investigador⁸. La propia antropología es llevada a hacer eso, a acabar con su objeto de estudio. Las cuestiones del relativismo y del etnocentrismo van a ser recolocadas en discusión, a partir de lo que Lévy-Strauss había enfatizado en *Raza e Historia*, desembocando en el tema de la ética⁹.

La pregunta que Geertz se hace es (en virtud del contacto creciente de las culturas no occidentales con Occidente): ¿para quien están destinadas las verdades y persuaciones que comportan los textos antropológicos: a la comunidad científica de los antropólogos o a los sujetos de las descripciones etno-

gráficas? En la época de la antropología clásica, la distancia geográfica separaba y desligaba los sujetos (de las descripciones etnográficas) de los lectores. Los primeros debían ser descritos, pero no interpe-lados; los últimos debían ser informados, pero no implicados (Geertz 1989: 142)¹⁰. El trabajo de campo comienza, entonces, a verse interpenetrado de las tramas simbólicas en que consisten las culturas de nuestro tiempo.

En uno de sus primeros trabajos¹¹, Clifford Geertz explica cómo las cuestiones epistemológicas y metodológicas no pueden quedar circunscriptas cuando se aborda el trabajo de campo, pues ellas se transbordan para el ámbito de la ética. Lejos de situarse en la forma clásica de entender el trabajo de campo (mínima perturbación del grupo de estudiado por el investigador, no ligarse a ningún papel determinado del grupo para distinguir entre lo que los informantes dicen sobre algo, lo que debería ser ese algo y las explicaciones del etnógrafo), Geertz señala la relación inevitablemente ambigua e irónica, del punto de vista ético, entre informante e investigador; ambigüedad e ironía que quedan inscritas en el texto etnográfico.

De hecho, Geertz señala la asimetría ética inherente a la situación de trabajo de campo: “la relación entre un antropólogo y su informante reposa sobre un conjunto de ficciones parciales reconocidas sólo en medios términos”, y añade: “mientras continúen siendo no más que ficciones (y así también verdades parciales) y reconocidas suficientemente sólo en medios términos (esto es, también medio oscurecidas), la relación progresa suficientemente bien.” (Geertz 1999: 54.) Esa asimetría ética coloca presión en la relación, que sólo puede disiparse a través de acciones y actitudes de cada uno de los términos, y requiere, de parte del antropólogo, un aprendizaje de vida y de pensar: “el antropólogo permance inevitablemente más ajeno de lo que desea y menos cerebral de lo que imagina.” (*id.*: 61.) Esa tensión iterétnica no está vacía de moralidad, por el contrario, ella misma es una situación que involucra a la ética.

En otro ensayo¹², el autor nos muestra cómo la concepción de *ver las cosas del punto de vista de los nativos*, de Malinowski (polémica despertada a partir de la publicación *post mortem* de *Un diario en el sentido estricto del término*), coloca en relieve no una cuestión ética, y sí metodológica. Geertz de-construye la necesidad de mimetizarse con otra cul-

tura para poder hacer un buen trabajo de campo. Por el contrario, la comprensión del otro no depende de sentirse aceptado por el otro (porque eso depende de la propia biografía del investigador), sino de la habilidad para analizar los sistemas simbólicos, los modos de expresarse. Ser aceptado apenas contribuye para desarrollar esa habilidad. “Entender la forma y la fuerza de la vida interior de nativos [...] se parece más con comprender el sentido de un proverbio, captar una alusión, entender un chiste o [...] interpretar un poema, que con conseguir una comunión de espíritus.” (Geertz 1997: 107.)

De cualquier manera, la cuestión de la posición de observador frente a un otro no termina por ahí, pues la tendencia general es que, cuando se aborda otra cultura, se tiende a secuestrar el modo de explicación autóctono, ya que la explicación no se ve a sí misma, o, en otros términos, la semántica no separa contenido de forma. Esta cuestión, tratada también por Geertz, es ampliada por Edward Said¹³.

En *La representación del colonizado, los interlocutores de la antropología*, Said muestra que ninguno de los términos presentados en el título del ensayo goza de una significación muy esencial o fija. La crisis de representación atraviesa todo el dominio del conocimiento, de modo que las palabras ya no son más un medio transparente para que el ser se presente. La noción de colonizado fue cambiando de connotaciones conforme la historia, presentándose, entonces, de forma volátil. De designar a los no-europeos, pasa después a ser sinónimo de Tercer Mundo, o el grupo de habitantes de los nuevos Estados o de pueblos subyugados en territorios adyacentes, de Estados libertados de un lado, pero víctimas de otro, países subdesarrollados, en fin, atravesando muchas cosas, lugares y momentos considerados como diferentes, pero inferiores. Siguiendo esas observaciones, en relación a la antropología, en los últimos años, se observan dos corrientes que pueden ser destacadas aquí. Por un lado, aquella dedicada al estudio y representación de sociedades no-occidentales o menos desarrolladas y, por otro, la antropología postmoderna, influenciada por la teoría literaria, por los teóricos de la escritura, del discurso, de los modos de poder (Michel Foucault, Roland Barthes, Clifford Geertz, Jacques Derrida e Hayden White). Las dos corrientes revelan, según Said, un malestar en relación al *status* sócio-político de la antropología, en

especial, en relación al Imperialismo, del que no hacen referencia. Por último, el término interlocutores parece tener dos significados discrepantes; por un lado, trae como paño de fondo el conflicto colonial, revelando o bien a alguien complaciente, alguien colonizado que tuvo que adaptarse a las categorías formuladas por la autoridad colonial para sobrevivir, o, entonces, a alguien que reacciona de forma antagónica y violenta contra el poder colonial. Por otro lado, el interlocutor nace desde dentro del medio académico, sugiriendo una experiencia de pensamiento calma y controlada, una creación de laboratorio, que deja de lado la situación urgente y de conflicto. Para convertir los movimientos de negros, de mujeres, de indios en tópicos de discusión, ellos precisaron ser transformados primero en algo fundamental y constitutivamente diferente. Las nociones de alteridad y de diferencia están, así, fetichizadas. Said nota, por lo tanto, “una ausencia total de cualquier referencia a la intervención imperial americana como factor interfiriente en la discusión teórica de textos que leí sobre antropología, epistemología, textualización y alteridad y que, en alcance material, recorren toda la gama que va de la antropología a la historia y a la teoría literaria.” (Said 2003: 123.)

La visión de este autor nos trae un gran aporte para cuestionar el modo de representar y tratar al otro con que lidia el investigador. En ese sentido, y siguiendo la línea de su pensamiento, nuestro objetivo no podrá ser el de constituir una representación para incorporar lo *nuevo* a aquello que permanece *perdido* en la otra cultura, como si nuestra cultura superior continuase determinando o forjando los conceptos que explican o dan cuenta del otro. Es justamente eso lo que el Imperialismo hace: creer que el otro es el conjunto de representaciones forjadas, no como representaciones occidentales, sino como otro *natural* o naturalmente dado.

Es en ese sentido que Said considera que no hay otra manera de aprehender la cultura occidental sin aprehender también la disputa imperial, y coloca la cuestión del Imperialismo en el horizonte clave y definidor de la producción del conocimiento antropológico. De aquí derivan tres cuestiones: el papel del observador que queda cuestionado por la propia relación imperial; la disposición geográfica que en la historia de la antropología ocultó el problema de la temporalidad (a diferencia de la temporalidad, la proximidad y la distancia producen la dinámica de

la conquista e invaden las descripciones de la relación yo-otro); e la difusión intelectual, la manera de cómo los trabajos sobre culturas no hegemónicas favorecen, impiden o acentúan los procesos de dominación.

Deconstruyendo los conceptos de legitimidad y autenticidad de los años 60 y 70, Said critica la textualidad a favor de mirar para la cuestión política: “El punto de vista nativo [...] no es solamente un hecho etnográfico, ni un constructo primario o principalmente hermenéutico: es, en sentido amplio, una resistencia de oposición continua e sostenida a la disciplina y a la praxis de la propia antropología (como representante del poder ‘externo’), antropología no como textualidad, sino como un agente directo de la dominación política.” (*id.*: 130.)

El autor también hace una dura crítica a la textualidad postmoderna (a causa de su vaciamiento político en relación al Imperialismo en el momento de tratar la alteridad) y afirma que toda representación que se vuelve significativa no es tan solo por causa de una problemática teórica o académica, sino también política. En ese sentido, Said apela a los científicos sociales para tomar en cuenta que la retórica presente en la producción científica contribuye necesariamente para una tendencia u otra. “La cuestión es que las representaciones antropológicas influyen tanto en el mundo del que representa como en el de quien o de lo que es representado.” (*id.*: 135.) Una situación promisoriosa solo puede aparecer si desconfiamos de que la relación entre culturas sea perfectamente continua y totalmente sincrónica, y si podemos pensarlas como fronteras permeables y defensivas como sociedades. El otro no sólo como ontológicamente dado, sino también como históricamente constituido. (*id.*: 136.)¹⁴

Como vemos, la cuestión de cómo entender el otro nos lleva a revisar y cuestionar una y otra vez aquello que se consolida como verdad sobre ese otro. Esta discusión es una de las más polémicas en nuestros días, y es profundizada por el movimiento neo-colonialista, fundado por el propio Said e constituido por autores no-occidentales que estudian en Occidente para poder dialogar con Occidente. Esos investigadores observaron que en la cultura occidental se da algo equivalente (en el seno de la cultura) a lo que Foucault describió en la historia del conocimiento científico. Occidente, frente al choque cultural, para no cerrarse, incorpora algún

símbolo del otro. Pero, ese símbolo es resemantizado. Luego, ese símbolo pierde la memoria, e incorpora lo que es de Occidente. De esa manera, olvida lo auténtico y sólo queda lo de Occidente. Said defiende, entonces, su posición de exiliado para poder construir un conocimiento, desnudando históricamente esa dinámica en la relación con las naciones orientales y de Medio Oriente.

En síntesis, el trabajo científico es entendido por ese movimiento como: a) un cruzamiento de fronteras que incluye la intervención social y un abordaje interdisciplinario; b) la conciencia de situación (política, social, histórica, metodológica); c) un compromiso metodológico y político que permita, revisando los orígenes de lo que se entiende por un otro, dismantlar la dominación occidental; y d) “un sentimiento más agudo del intelectual tanto en la definición como en el cambio de un contexto” (id.: 78).

Homi Bhabha (discípulo de Said) retoma la idea del lugar de la cultura, su frontera como lugar donde se presenta el otro, y la representación, como condición extremadamente compleja para el conocimiento en la actualidad, marcada en especial por la condición de una temporalidad de sobrevivencia. Hay en ella un movimiento exploratorio incesante, de modo que espacio y tiempo se entrecruzan en figuras complejas de identidad, diferencia, interior, exterior, inclusión y exclusión. Bhabha crea el concepto de *in-between* para designar la necesidad de pasar más allá de las narrativas de subjetividades para focalizar los procesos producidos en la articulación con las diferentes culturas. Esos *entre-lugares* propician un terreno para los procesos de subjetivación. “Es en la emergencia de los intersticios – la sobreposición y el desplazamiento de dominios de la diferencia – que las experiencias intersubjetivas y colectivas de nación [nationness], el interés comunitario o el valor cultural son negociados.” (Bhabha 1998: 20.) Esto es, la subjetivación se produce en esos *entre-lugares*.

Pero es por medio de crisis sociales el modo como llegan a ser formuladas las estrategias de representación de esos procesos de subjetivación. “Los embates de frontera acerca de la diferencia cultural tienen tanta posibilidad de ser consensuales como conflictivos; pueden confundir nuestras definiciones de tradición y modernidad, realinear las fronteras habituales entre lo público y lo privado, lo alto y lo bajo, así como desafiar las ex-

pectativas normativas de desarrollo y progreso.” (id.: 21.) Ese espacio liminar o intersticial, situado en medio de designaciones, en el movimiento de lo que aún no es, es el lugar de las trocas, de las negociaciones de símbolos, y allí se constituye la diferencia como subjetivación. Se trata entonces del hibridismo cultural como la posibilidad de acoger la diferencia. Y es en ese sentido que, parafraseando a los griegos (y la metáfora del puente heideggeriana), la frontera se vuelve el lugar a partir del cual algo se hace presente. (id.: 24.)

Bhabha define ese trabajo fronterizo como un *más allá*, un espacio intermedio en que, para sobrepasar las barreras y límites, es necesario un retorno al presente, como para dar cuenta de lo incognoscible, de lo irrepresentable, de lo nuevo. En ese sentido, el espacio de intervención se constituye en los intersticios culturales que posibilitan la introducción de la creatividad en la existencia. Allí “hay un retorno a la escenificación de la identidad como iteración, la recreación del yo en el mundo del viaje, el restablecimiento de la comunidad fronteriza de la migración” (id.: 29)¹⁵. Pero, esa existencia fronteriza sucede en una temporalidad de quietud, en función de la extrañeza, y crea así la imagen discursiva entre la historia y la literatura.

Esa imagen (o la actividad metafórica o ficcional del discurso) es estética, pues, siguiendo a Lévinas, ella es invadida de sombra, se desenvuelve en los intersticios del tiempo del acontecer. Esa otra temporalidad que emerge es el tiempo ético de la narración, porque lo real aparece como si estuviera entre paréntesis. Hay allí una especie de parálisis, un silencio de la palabra derivado del extrañamiento, o mejor, del encuentro. En ese sentido, esa parálisis es una utopía, es la constitución del *entre-lugar*, un territorio donde el otro puede constituirse como subjetividad: “para los que viven, como lo describí, ‘de otra manera’ que no sea la de la modernidad, sino fuera de ella, el momento utópico no es el horizonte de esperanza obligatorio” (id.: 42).

IV. Fronteras

Las discusiones que se presentan a partir del reconocimiento de la limitación de la cultura occidental para explicar el encuentro con un otro son de gran complejidad, y precisaríamos otro espacio para exponer todas ellas y a los autores involucrados. El rá-

pido pasaje realizado aquí es apenas para tocar esas discusiones y poder entender cómo el trabajo de campo está interpenetrado de cuestiones y miradas.

De esta manera, lo que intento aproximar es el hecho de que el trabajo de campo no constituye, en el pensamiento contemporáneo, tan solo un aspecto técnico de una metodología, sino una especie de intervención que le es inherente en cuanto producción de conocimiento.

Vimos cómo el trabajo de campo está presente en la traducción que la antropología hace sobre la crisis de valores de verdad, la relación ciencia y técnica y la dimensión política, y cómo la intervención surge como necesidad metodológica para la construcción del conocimiento científico.

Podríamos afirmar, entonces, que el trabajo de campo es ese momento privilegiado del científico social, momento en que el otro puede presentarse en la frontera de un nosotros, entendido como subjetividad y cultura¹⁶. Presentación que está para más allá de la representabilidad, pero que es constitutiva de un proceso de subjetivación y a partir de la cual la troca, en ese *entre-lugar*, puede ser el inicio de la constitución de nuevos símbolos, de un *pensamiento mestizo*, como diría Serge Gruzinski. Justamente en los autores en que basamos la discusión, está implícita la necesidad de desvelar la coincidencia de un trabajo de campo con un procedimiento técnico.

Sin embargo, el trabajo de campo presenta un límite muy claro con respecto a la posibilidad de ser considerado como intervención social propiamente dicha¹⁷. Por un lado, puede reunir la crítica del camino perdido, esto es, la recuperación de los conceptos y conocimientos que, a lo largo de la historia, fueron solapados por la ideología. Puede reunir también la necesidad de discutir la relación cultura-técnica-ambiente, y, aun, la manera de problematizar las cuestiones de política y gestión. Pero, por otro lado, el límite se presenta en forma contundente: el trabajo de campo no se propone hacer cambios, aunque eso sea inevitable. El cambio que adviene de un trabajo de campo surge de una imprevisibilidad, de todo aquello no-representacional que deriva de una condición precaria propia del encuentro con otro y, en un momento ulterior, de comprensiones a ser construidas con otro.

Sin duda, recorrer los significados tejidos por la antropología alrededor del trabajo de campo constituye una contribución para la clínica psicoanalítica, esto es, entender la propia clínica como un tra-

bajo de campo, en el sentido de un abordaje que trata sobre otro. Pero, inversamente, el psicoanálisis también tiene cuestiones para aportar de un modo decisivo en relación a la dimensión no-representacional del encuentro con un otro¹⁸. En este último sentido, Winnicott (1968d/1988) ilumina esta cuestión. En el encuentro con otro, la *experiencia acumulativa de vida* se caracteriza por la precariedad de su estructura. En esa experiencia, que se da en una posición, en un tiempo y en un espacio, todo lo contingente y material es importante, y forma parte de las personas allí involucradas, en cuanto lo que allí se está constituyendo. En el encuentro, hay una confrontación de precariedades dadas de un modo silencioso: la corporeidad; el lugar común donde se teje la confianza: *la tierra de nadie, o el lugar donde se oculta el misterio*, o aún, el encuentro que *no soporta interpretación*; el *rostro del otro*; el *ser encontrado por el otro* y el *sentirse útil frente al otro*.¹⁹

De esa manera, el trabajo de campo se presenta como la dimensión que está para más acá de la representabilidad, pero, como tal, posibilitadora del acontecer de una temporalidad que dará origen a comprensiones (nuevas) que el investigador deberá pensar o dar forma. Eso ya es un paso hacia la intervención social, en el sentido de perseguir un cambio en sentido estricto. El trabajo de campo recolocará necesariamente, entonces, la pregunta de Geertz: ¿para quién está destinada la producción de ese conocimiento?

V. Comunidades interpretativas: hibridismo e interdisciplina

El trabajo de campo, en su praxis, presenta para el investigador la necesidad de negociar con el grupo que participa de la investigación, de manera que el trabajo resultante no pertenece exclusivamente a la autoría del investigador, sino que se trata de un trabajo compartido (Schmidt 2003). De esa manera, la comunidad investigada se vuelve también partícipe no solo de la investigación, sino también de la interpretación de los fenómenos estudiados. Siguiendo la microutopía propuesta por Boaventura Santos (1989; 1995/2003), el trabajo de investigación debe contribuir para la formación de *comunidades interpretativas*, de manera que se quiebre la pretensión hegemónica y detentora del poder del conocimiento científico, permitiendo revalorizar el papel del saber

popular y del sentido común. A partir de esa reflexión, aquello que podemos entender como investigación participante o investigación-acción cobra otra dimensión, en especial, el hecho de que los aspectos sociológico, político y ético de la ciencia dejan de ser una consideración por parte del investigador para constituirse en una acción compartida y negociadora de intereses.

Pero los intereses recolocan cuestiones en relación a quién soy yo y quién es el otro. En nuestra condición actual, no existe una tradición única, o mejor, doble, que pueda dar cuenta de identidades. Existe una mixtura de tradiciones que forman parte del investigador, la mixtura de tradiciones que forma parte de la ciencia, la mixtura de tradiciones que forma parte de los grupos humanos contactados, en fin, la mixtura de tradiciones que es nuestra cultura. En función de eso, la metodología aquí abordada no podría dejar de lado la cuestión de la hibridación²⁰.

En la antropología, el autor que por primera vez pensó en esa cuestión fue Cardoso de Oliveira (1962), al trabajar con el concepto de *fricción interétnica*²¹. Aunque él y otros autores, como García Canclini en Argentina e México, comenzaron a preocuparse con esa cuestión, es solamente en la década del 90 que el hibridismo va a cobrar cuerpo como investigación. Es interesante observar que el pionero sea brasileño, es decir, oriundo de una de las regiones del planeta en que los fenómenos de cultura se presentan de una forma altamente híbrida. En ese sentido, tampoco es casualidad que la preocupación por la hibridación en la antropología venga como resultado de la preocupación en comprender al otro, ese pasaje, que se hace a partir de la década del 60, de las problemáticas derivadas de la universalidad (el *hecho social total* de Mauss y Lévy-Strauss) para las de la particularidad e individualidad y, bien al final de siglo XX, el sentido de experiencia de la alteridad contorneando el problema de la pluralidad e identidad²².

Justamente las nociones de alteridad y diferencia dieron origen a pensar el hibridismo en las ciencias sociales: es en la articulación de las diferencias culturales (con otro) que se hace un proceso de subjetivación. Eso va a ser fundamental para comprender nuestro punto de partida metodológico, en el sentido de pensar cómo se constituye un investigador de campo en el encuentro con otro, y también para pensar las posibles conse-

cuencias del punto de vista de la clínica psicoanalítica.

Bhabha sugiere que el encuentro entre el investigador y un otro se da en un *entre-lugar* (*in-between*), entendiendo por ello el terreno donde pueden elaborarse estrategias de subjetivación (Bhabha 2001). En el encuentro con la diferencia, como resultado de esa experiencia, surgen intersticios o intervalos a partir de los cuales se presenta la inconmensurabilidad, esto es, un tipo de experiencia cuya materialidad²³ excede no solo la posibilidad de comprensión y significación, sino que tampoco permite la totalización de la experiencia (del punto de vista epistémico). El puente que un investigador pueda venir a ser, en la medida que reúne en sí otros márgenes, aquello que atraviesa²⁴, no es suave ni trascendente, sino un *middle-passage*; es un encuentro con lo nuevo, en el sentido de ruptura con un *continuum* pasado-presente. Bhabha dice que ese espacio intermedio consiste en residir en el *más allá*, algo así como “tocar el futuro en su lado de acá”, de modo que lo privado y lo público, el pasado y el presente, lo psíquico y lo social desarrollan una intimidad tal, que permiten que ese mismo espacio pueda tornarse espacio de intervención y, consecuentemente, recreación del yo en el mundo del viaje.

Ese espacio intersticial en que el otro puede presentarse, aproximándonos de Lévinas (1987), se asemeja al momento estético en que el mundo real es colocado entre paréntesis, y en el que *la luz deja lugar para la invasión de la sombra* o, en otras palabras, en el que, en una experiencia, el entendimiento deja lugar para el acontecer, sorprendido por la materialidad.

Del punto de vista de la clínica psicoanalítica, podemos aproximar Winnicott de Lévinas a partir de la formulación que Winnicott hace del espacio potencial y de la localización de la experiencia cultural (1971a/1991)²⁵. Para esos autores, el aspecto material de la experiencia con el otro presentan una *informidad* (*formlessness*, para Winnicott; la sombra, para Lévinas) en el aspecto de la comprensión, de manera que, en el meollo de la existencia, hay una referencia sin orden del otro. La necesidad de un estado no integrado en la experiencia del espacio potencial se debe al hecho de que de allí surge el sentimiento de *self*, que, por no ser observado ni recordado por el individuo, puede perderse, a menos que sea espejado por alguien en quien se confía y de quien se depende. (Winnicott

1971a/1991: 61.) En el caso de poder ser espejado, eso puede constituirse en experiencia; si no, lo que surge es el sentimiento de que el existir es negado, y el otro, en términos de Lévinas, se transforma en otro Absoluto, o, en términos de Winnicott, sobreviene una ansiedad impensable, en el sentido de un sufrimiento derivado de una experiencia que no puede constituirse como tal. Ambos autores apuntan para la necesidad de no forzar la comprensión de tal experiencia (cuando se constituye como tal), en la medida en que ella se impone por su materialidad; de lo contrario, surge la amenaza de aniquilar ese otro (del punto de vista ético), el propio sentimiento de existir (*self*) y, consecuentemente, la creatividad (del punto de vista ontológico, teológico y, por lo tanto, también terapéutico!).

Es en esos dos ámbitos de reflexión (trabajo de campo/clínica psicoanalítica) que reconsidero entonces el tema de la hibridación. El hibridismo, de hecho, permea los diferentes símbolos de una cultura, pero mi atención está colocada, en todo caso, en el hibridismo derivado del espacio *intersticial* y/o *potencial*, de manera que, en el encuentro con un otro, la diferencia no tiene oportunidad para encontrar un lugar jerárquico supuesto o impuesto. Se trata del *más allá* (aproximándonos de Lévinas): el espacio en el que la experiencia con el otro se revela a partir de su materialidad, de modo que esa experiencia *in se* es no-representacional.

Gruzinski ya señaló que no es la ciencia la que tiene el monopolio de la desmitificación (2001). En verdad, el arte contemporáneo explora el conocimiento íntimo del hibridismo, al punto de desarticular estereotipos, como por ejemplo los clichés del exotismo de las culturas amazónicas. De ahí que, con respecto al hibridismo, la literatura (y el arte en general) tenga tanto para enseñar a las ciencias sociales²⁶.

Pero avancemos un poco más en relación a cómo entender el texto. Comparto con Ricoeur²⁷ la relación de inclusión sujeto-objeto, que Heidegger denominó de *ser-en-el-mundo* (*in-der-Welt-sein*) y Gadamer de *pertenencia*, en el sentido de que pertenecemos a un mundo del cual tenemos una cierta precomprensión (en la medida que refleja nuestras posibilidades) que precede a toda reflexión²⁸. Al mismo tiempo, ese pertenecer a un mundo nos es transmitido por la tradición y está mediado por las obras de los hombres, aquello que nos trae para el presente el pasado histórico, aquello que Ricoeur

denomina *texto*. Explícitamente aquí, comprendo como texto el dominio de las obras humanas. A partir de ahí, sí, podremos afirmar, junto al hermenéuta, que las obras humanas hablan de mundos posibles y de maneras posibles de orientarnos en esos mundos. Pero, al contrario de Ricoeur, que busca en la reflexión una tarea en el sentido de que el yo pueda encontrarse a sí mismo por medio de sus obras y, de esa manera, sobrepasar un momento de ilusión de la consciencia en virtud de interferencias de intereses o deseos, constatamos que el yo nunca puede ser soberano de sí, a no ser frente al *rostro* de un otro (conforme venimos desarrollando la cuestión del hibridismo e interdisciplina, siguiendo a Bhabha, Lévinas e Winnicott).

La tendencia de la filosofía y de las ciencias sociales, de partir de la noción de ser humano como sujeto entero, soberano de su yo, portando representaciones, sin duda dificulta la comprensión del encuentro con otro. Aquí necesitamos de otra mirada, de tomar en cuenta otros fenómenos que nos permitan repensar esa cuestión. Considero que los fenómenos de religiosidad y del estudio de terapéuticas en las culturas nos abren, por sí mismos, para la cuestión de la alteridad, colocando en jaque ciertas categorías que pertenecen a la tradición de la Modernidad. Si observamos los trabajos de los investigadores que están abordando esas cuestiones, encontraremos que ellos portan una preocupación interdisciplinaria como modo de resolver esos *impasses* que ciertas nociones, difíciles de transponer, imponen²⁹. El psicoanálisis contemporáneo winnicottiano ofrece puntos a partir de los cuales es posible avanzar.

Con respecto a la interdisciplina, podríamos aproximarnos de lo que hoy podemos llamar complejidad. El pensamiento de la complejidad sostiene que el estudio de un hecho social sólo es posible a través de una articulación interdisciplinaria, muchas veces incluyendo abordajes completamente diferentes, con una postura intelectual movilizadora por la duda, que posibilita abordar al objeto, pero no de una manera completa. Contrariamente a Edgar Morin, esta manera de abordar la complejidad no puede ser un paradigma, pues no puede ser axiomatizado ni corporificado, y tampoco puede responder a una única ontología. Por esos motivos, la complejidad es entendida como un *Zeitgeist*. Por otro lado, como es imposible salir de la racionalidad, en la medida en que precisamos de argu-

mentos (semánticas en que forma y contenido son indisociables) para construir el conocimiento, no se consigue superar a Descartes (como pretende Morin). Finalmente, y contrariamente a Kuhn, siendo que las verdades son condicionadas por la semántica y, por lo tanto, caducables, no hay cómo cuestionar, a rigor, verdades del punto de vista del método. Es posible, entonces, la configuración de un método sin ortodoxia.

VI. Comunidad de destino

Existe una condición ontológica que puede abrirse en el trabajo de campo – y es deseable que eso suceda –, que consiste en la experiencia de conformar una comunidad de modo que posibilite la comprensión de la condición humana allí involucrada. Para describir esa situación, Ecléa Bosi (1979/1994) retoma la expresión *comunidad de destino*, de Jacques Loew (1959), caracterizándola como – en oposición a realizar prácticas en el *locus* de la pesquisa – el sufrir de manera irreversible el destino de la comunidad estudiada, de modo que no se pueda más volver a una antigua posición o condición.

El dominio de la experiencia que impone un trabajo de campo suele ser fuertemente transforma-

dor; sin embargo, raras veces el texto consigue reflejar ese hecho, pues implica en la vuelta del investigador a un lugar anterior, del cual se tiene un cierto dominio considerable.

Tal vez, exceptuando las investigaciones en las que el investigador pasa a pertenecer de hecho a la comunidad de destino, como en el caso biográfico en relación a las memorias de viejos para Ecléa Bosi, la investigación puede tornarse comunidad de destino cuando esta surge de manera compartida con la propia comunidad investigada, siguiendo a Boaventura Santos. A partir de allí, tampoco hay un retorno a una posición anterior.

Por ese motivo, considero que la comunidad de destino es el punto de partida existencial para constituir comunidades interpretativas, de modo que los intereses colocados a lo largo de la investigación van teniendo forma y lugar en la corporeidad del investigador y de las personas involucradas. Eso jamás es tranquilo, por el contrario, es fuertemente movilizador y provocador de tensiones. De ahí que se hable de negociaciones, término útil cuando hablamos en un plano interpretativo, pero poco transparente o, aun, pobre cuando nos abrimos al plano ontológico, en la medida que en esas negociaciones hay elementos que son no-representacionales y, por lo tanto, alcanzan la intimidad.

Bibliografía³⁰

- Agamben, G. (1995/2002). *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG.
- Appadurai, A. (2001). *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Montevideo, Buenos Aires, México: Trilce / Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Augé, M. (1997). *Por uma antropologia dos mundos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Balandier, G. (1955). *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*. Paris: PUF.
- Bello, A. (1998). *Culturas e religiões: uma leitura fenomenológica*. Bauru, SP: EDUSC.
- Bhabha, H. (2001). *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG.
- Bosi, E. (1993). "A pesquisa em memória social". *Psicologia USP*, 4 (1/2): 277-284.
- . (1979/1994). *Memória e sociedade: lembrança de velhos*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Cardoso de Oliveira, R. (1962). "Estudo de áreas de fricção interétnica do Brasil". *América Latina*, 3: 85-90.
- . (1996/2000). "Etnicidade, eticidade e globalização". In: *O trabalho do antropólogo*. Brasília: Paralelo 15 / São Paulo: UNESP. pp.169-188.
- Deshayes, P. (2002). "Frayeurs et visions chamaniques: le malentendu thérapeutique". *Psychologie Française*, 47 (4): 5-14.
- Foucault, M. (1966/1999). *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes.
- García Canclini, N. (1990/2001). *Culturas híbridas. Estratégias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Paidós.
- Geertz, C. (1968/1999). "El pensar en cuanto acto moral: las dimensiones éticas del trabajo antropológico de campo en los nuevos Estados". En: *Los usos de la diversidad*. Barcelona: Paidós. pp. 39-63.
- . (1973/1989). *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos.
- . (1983/1997). "Do ponto de vista dos nativos: a natureza do entendimento antropológico". In: *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis, RJ: Vozes. pp. 85-107.
- . (1986). *Os usos da diversidade*.

- . (1989). *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.
- . (2001). *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Gruzinski, S. (2001). *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Heidegger, M. (1954/2002). “Construir, habitar, pensar”. In: *Ensaio e conferências*. Petrópolis, RJ: Vozes. pp. 125-141.
- Latour, B. (1994). *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Ed. 34.
- Lévinas, E. (1988). *Totalidade e infinito*. Lisboa: Ed. 70.
- . (1987). “Reality and its shadow”. In: *Collected Philosophical Papers*. Dordrecht: Martinus Nijhoff. pp. 1-13.
- . (1998). *Da existência ao existente*. São Paulo: Papyrus.
- Lévy-Strauss, C. (1957/1996). *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Loew, J. (1959). *Journal d'une mission ouvrière*. Paris: du Cerf.
- Merleau-Ponty, M. (1960/1991). “De Mauss a Claude Lévy-Strauss”. In: *Signos*. São Paulo: Martins Fontes. pp. 123-135.
- Ricoeur, P. (2002). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Said, E. (1978/1990). *Orientalismo: o Oriente como invenção de Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras.
- . (1988/2003). “A representação do colonizado. Os interlocutores da antropologia”. In: *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras. pp. 114-136.
- Santos, B. (1989). *Introdução a uma ciência pós-moderna*. Rio de Janeiro: Graal.
- . (1995/2003). *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez.
- Santos, M. (2002). *Por uma geografia nova: da crítica da Geografia a uma Geografia crítica*. São Paulo: Edusp.
- Schmidt, M. (2003). “Pesquisa qualitativa, alteridade e comunidades interpretativas”. In: *Imagário/NIME-LABI*, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, v. 9: 57-64.
- Stein, E. (1950/1996). *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Tassara, E. (2003). “Participação emancipatória: reflexões sobre a mudança social na complexidade contemporânea”. In: *Imagário/NIME-LABI*, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo. v.9: 15-32.
- Taussig, M. (1987/1993). *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem. Um estudo sobre o terror e a cura*. São Paulo, Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Winnicott, D. (1968d/1996). “A comunicação entre o bebê e a mãe e entre a mãe e o bebê: convergências e divergências”. In: *Os bebês e suas mães*. São Paulo: Martins Fontes. pp. 79-92.
- . (1971a/1999). *Playing and Reality*. London: Routledge.

Notas

1 Master em Psicologia Clínica (PUC-SP). Doctorando em Psicologia Clínica. Universidad de São Paulo (USP), São Paulo, Brasil. Becario de Capes (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior). Actualmente investiga en el área de Etnopsicoanálisis, asociado al Laboratorio de Estudios de la Transicionalidad (PUC-SP) y al Laboratorio de lo Imaginario (USP). Email: waltermoure@yahoo.com.br Tel: (55-11)3257-6781 (Brasil) (11) 4458-3088 (Argentina).

2 Lo enmascarado es que la subjetividad no explica en su origen el fin.

3 Foucault sostiene, en ese texto, que la solución para volver a la posibilidad de pensar sería, retomando a Nietzsche, destruir a ese hombre construido por la filosofía moderna, desde Kant, que propicia el olvido de la abertura que dio origen a esa antropología como disposición fundamental y, al mismo tiempo, el obstáculo que se opone a un pensamiento que esté por venir. Parafraseando a Nietzsche, y reubicando el problema de los límites de la representación, dice: “A todos los que pretenden hablar aún del hombre, de su reino o de su liberación, a todos los que formulan aún cuestiones sobre lo que es el hombre en su esencia, a todos los que pretenden partir de él para tener acceso a la verdad, a todos los que, en contrapartida, reconducen todo conocimiento a las verdades del propio hombre, a todos los que no quieren formalizar sin antropologizar, que no quieren mitologizar sin desmitificar, que no quieren pensar sin inmediatamente pensar que es el hombre que piensa, a todas esas formas

de reflexión desprolijas y distorcidas, solo se le puede oponer una risa filosófica – esto es, en cierto modo, silencioso.” (Foucault 1999:473.).

4 Efectivamente, los universales de la cultura constituyen la gran cuestión de Lévy-Strauss (1957/1996), pues él, preocupado por el antisemitismo, quería responder a la cuestión de por qué el hombre mata a un otro.

5 En las ciencias duras, esa cuestión introducida por la antropología tomaría una dirección política, de la cual derivarían los aspectos de participación tomada como ideología (esto es, ocultando los orígenes), por ejemplo: nociones de cambio, participación del objeto, participación comunitaria. La observación participante introdujo esa nueva dimensión, como consecuencia lógica del compromiso político de compartir esa acción.

6 La verdad científica es necesaria del punto de vista lógico, pero contingente del punto de vista de su configuración. Al contrario, la verdad histórico-literaria es contingente del punto de vista lógico, pero necesaria del punto de vista de lo que se configura, pues el investigador está insertado allí donde investiga.

7 Desconsideraré aquí las discusiones que puedan provenir del movimiento postmoderno norteamericano, que supuestamente deja al objeto de estudio hablar por sí, con la consecuente (supuesta) ausencia de la persona del antropólogo.

8 Clifford Geertz dialoga con Lévy-Strauss, afirmando que lo universal es la producción de símbolos, y lo particular es el contenido de la red: los significados. También dialoga con las taxonomías de Boas y Broome, enfatizando que no es a partir de taxonomías sobre los otros que se puede llegar a los otros. Geertz es considerado el autor que abre a la antropología para las cuestiones de la postmodernidad.

9 Clifford Geertz, en *Los usos de la diversidad* (1986), levanta la polémica con Lévy-Strauss y Rorty, que el fantasma del etnocentrismo adquiere ahora nuevas configuraciones, asociado al problema del relativismo: el relativismo cultural no implica un excepticismo, sino que puede construir verdades.

10 La misma cuestión es apuntada por Lévy-Strauss, en *De cerca y de lejos*.

11 Cf. El pensar en cuanto acto moral: las dimensiones éticas del trabajo antropológico de campo en los nuevos Estados (1968).

12 Cf. *"Del punto de vista de los nativos": la naturaleza del entendimiento antropológico* (1983/1997).

13 En *Orientalismo: el Oriente como invención de Occidente*, Said muestra la imposibilidad de, a partir de la Modernidad, distinguir conocimiento científico de conocimiento político, y cómo el objeto de estudio jamás puede ser tomado como hecho natural. Por las propias connotaciones políticas que es necesario desvelar allí, Said se ve obligado a lidiar con la exterioridad de las representaciones.

14 El valor de Said está en instigarnos a investigar "otras culturas y otros pueblos desde una perspectiva libertaria, o no-represiva y no-manipulativa." (Said, 1978/1990: 35.)

15 Esa es una preocupación de Sartre, en *Política y Literatura*.

16 Cuando me refiero a la *subjetividad*, no estoy tomando ese término como una substancia, en el sentido de un *cogito* (yo-pienso). Subjetividad, en este trabajo se refiere a la posibilidad de ser alguien frente a otro. Similarmente, y siguiendo el trabajo de Arjun Appadurai (2001), cuando nos referimos a la cultura o a la dimensión cultural, no estamos hablando de una substancia, y sí de fenómenos que atienden una diferencia que resulta de haber sido corporalizada en un lugar y una situación determinados. De ese modo, en este trabajo, la cultura no es pensada como una propiedad de los individuos o grupos, sino como recurso heurístico para poder hablar de las diferencias, sobre todo de las diferencias de grupos articuladas por estas como fronteras identitarias. Por lo tanto, aproximamos *cultura* de *etnicidad*, entendiendo esta última como la construcción y movilización de las diferencias. Es claro que, a su vez, el término *diferencia* no es aquí ingenuo, y en ese sentido no podemos dejar de observar las contribuciones que Derrida hace al respecto, cuando ve en ese concepto la junción de lo que se escribe en el pensamiento de nuestra época. Yo tiendo a aproximarme más de la diferencia tal como la entiende Lévinas, en el sentido de la irreducibilidad de la marca del otro en mí.

17 Cf. Tassara (2003) para las consideraciones de cómo entender la intervención social y el conocimiento científico.

18 Otras disciplinas también dan contribuciones para el trabajo de campo. En la geografía política, por ejemplo, la investigación se centra en espacios cuyos tiempos pueden no existir más, lo que lleva al investigador a la necesidad de imaginar para reconstruir aquel espacio. En ese caso, para aproximarse del fenómeno es necesario primero aproximarse de la sensorialidad y de aspectos materiales de la experiencia para completar el espacio a partir de la imaginación. Eso es una contri-

bución de esa disciplina, porque, en realidad, el otro (o cualquier fenómeno) jamás se presenta en una completud; podemos tener tan solo, en el encuentro, experiencias totales. Milton Santos (2002) sostiene que el espacio es una acumulación desigual de tiempos, en la medida en que a través del proceso de producción, el espacio hace que el tiempo se vuelva concreto, por la presencia de variables simultáneas de edades tan diversas. Tenemos ahí la noción de un espacio como híbrido.

19 Por ese motivo, el trabajo de campo no puede ser considerado como poseyendo un programa educativo o un programa de trabajo (condiciones estas para que pudiera ser considerado en sí mismo como una intervención social) que explicita la búsqueda de cambio y pueda ser compatible con ella. Por lo tanto, podemos decir que el trabajo de campo es el momento que antecede a la elaboración de un proyecto de intervención social y que garantiza, si entendido de la forma contemporánea, la participación de todos los involucrados; y que el lugar del pensador/conductor del proyecto sea apenas el de emulador, para lo cual es necesario deconstruir los valores etnocéntricamente.

20 Preferimos ese término, en lugar de sincretismo, mestizaje o fusión, por una cuestión histórica dentro de la epistemología de las ciencias sociales. El término hibridación, en la medida en que fue cobrando cuerpo dentro de las ciencias sociales, acompañó la reflexión epistemológica. (Cf. Bhabha 2001 y García Canclini 1990/2001.)

21 Existen varios conceptos que marcaron a la antropología a partir de la producción latinoamericana. El concepto de *situación colonial*, de Balandier (1955), habría abierto las puertas para pensar sistemáticamente la relación colonizador-colonizado. El concepto de *fricción interétnica* marcó una postura crítica a los conceptos de aculturación y cambio social de las teorías funcionalistas, la posibilidad de analizar situaciones de conflicto y disenso, y la necesidad de estudiar sistemáticamente la relación de la nación con la etnia indígena. El autor define el concepto así: "Llamamos de 'fricción interétnica' al contacto entre grupos tribales y segmentos de la sociedad brasileña, caracterizado por sus aspectos *competitivos* y, en la mayor parte de las veces, *conflictuales*, asumiendo ese contacto proporciones 'totales', esto es, abarcando toda la conducta tribal y no tribal que pasa a ser modelada por la *situación de fricción interétnica*" (1962: 86). Ese concepto daría lugar a muchas investigaciones en Brasil y América Latina, teniendo, por lo tanto, un gran valor histórico. En 1996, Cardoso de Oliveira relocalizaría la misma cuestión en un contexto más complejo, en función del proceso de globalización y de la relación con la ética (y siguiendo a Dussel), señalando que "las palabras 'conflicto' o 'fricción' no son suficientes para indicar el contenido substantivo de las relaciones entre indios y blancos, pues muchas veces encubren la naturaleza de esas mismas relaciones" (Cardoso de Oliveira 1996/2000: 183).

22 Los fenómenos fueron norteados por las investigaciones conjuntamente con las cuestiones metodológicas, tales como, por ejemplo, el sentido del otro para Marc Augé en el mundo globalizado (1997), el saber local para Clifford Geertz (1983/1997), la ciencia como producto híbrido para Bruno Latour (1994), el hibridismo que es inherente a la cultura para Homi Bhabha (2001) y Néstor García Canclini (1990/2001). Es interesante observar en qué momento las ciencias sociales se apropiaron del término *hibridación*, que en verdad proviene de la biología. Eso es bastante reciente. García Canclini sostiene que "la construcción lingüística (Bajtin; Bhabha) y social (Friedman; Hall; Papastergiadis) del concepto de hibridación colaboraron para salir de los discursos biologicistas y esencialistas de la identidad, de la autenticidad y de la pureza cultural" (1990/2001: 16). Para esos autores la antropología se toma

posible (y necesaria) justamente a partir de la experiencia de la pluralidad, de la alteridad y de la identidad, conceptos que llevan a la formulación del hibridismo. Cf. *Los dos ritos y sus mitos: la política como ritual*. (Marc Augé 1997: 91-139)

23 El término *materialidad* (o *hylética*) es usado en este trabajo en el sentido husserliano, esto es, los datos sensibles se ofrecen como materia para las formaciones intencionales y significaciones (o *noética*), siendo que lo *sensible* no está reducido a los sentidos, sino que abarca el sentir, la emoción, la memoria, la fantasía, la voluntad. Debemos pensar la materialidad como un material informe en el devenir de una experiencia.

24 La metáfora del ser humano como puente es de Heidegger en *Construir, habitar, pensar* (1954/2002: 125-141) y es retomada por Bhabha (2001: 26).

25 Bhabha hace una aproximación entre Lévinas y Lacan, derivada de la lectura personal y original que hace sobre todo de Lacan. Sus apropiaciones desembocan en un trabajo interdisciplinario, y dejan de ser propiamente lacanianas.

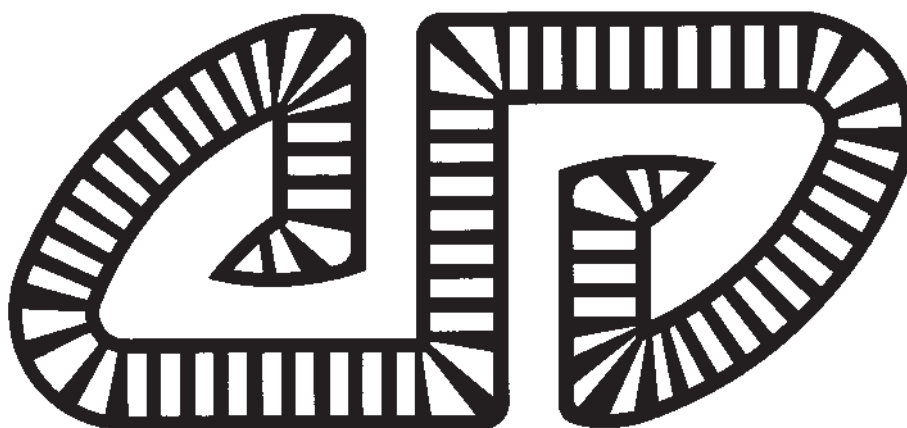
26 Justamente en los trabajos de los pensadores que toman en cuenta la hibridación, se puede observar, en sus análisis, el importante papel que tienen las obras de arte, en especial, las literarias.

27 Paul Ricoeur realiza una crítica a la reflexión de Husserl en el artículo *Fenomenología y Hermenéutica* (2002: 39-70).

28 Angela Bello trae a luz la misma cuestión en el propio Husserl, en el manuscrito A VII 9, en el que él afirma que es necesario despojarse de la actitud científica para que se pueda constituir el mundo verdadero y el otro pueda emergir: "Si miro a mi alrededor en la óptica precientífica, puedo encontrar a los chinos, los indios, los hotentotes y así subsiguientemente. Los percibo como seres humanos, que a pesar de parecer extraños, están en el mundo y saben que están en el mundo – este mundo." Citado por Bello (1998: 6, 81). Ahí también están contenidas dos cuestiones: por un lado, que el aspecto material de la experiencia abre la posibilidad del encuentro con la diferencia, y, por otro, que la comparación puede ser útil en la investigación para que lo extraño pueda aparecer.

29 Michael Taussig, por ejemplo, consigue obtener una salida en la interdisciplinariedad para investigar el xamanismo, abordando lo que él denomina *conocimiento social implícito*, esencialmente inarticulable, imagético, no discursivo (Taussig 1987/1993). Patrick Deshayes, otro ejemplo, aproximándose de la etnopsiquiatría, estudia los malentendidos resultantes de abordar las prácticas terapéuticas indígenas en términos de representación causal (Deshayes 2002).

30 Todas las traducciones que constan en este artículo son del autor.



IV Jornadas de Etnografía y Métodos Cualitativos



Narrando la violencia. Relatos de pasión y muerte

Myriam Jimeno*

Resumen

Nos proponemos analizar en este artículo las representaciones sociales del crimen pasional en la sociedad brasileña y colombiana contemporánea. El trabajo parte de un estudio de la red de representaciones y orientaciones afectivas, de una “configuración emotiva” que pretende explorar el mundo cultural en el que ocurre esa forma particular de acción violenta anclada en disposiciones perdurables que fueron aprendidas en el marco de la vida social. Con el fin de indagar los principios culturales en los que se inscribe este tipo de acción violenta, interpretamos y comparamos tanto las narrativas personales de los actores involucrados en dichos crímenes como las narrativas de los expedientes judiciales y las normativas jurídicas en ambos países. Si las narrativas personales permiten identificar la configuración emotiva que organiza tanto la motivación subjetiva como la emoción y la cognición, las otras dos ponen en evidencia la concepción cultural de sujeto y la jerarquía de género sustentada en la masculinidad que subyacen y organizan a las corrientes jurídicas modernas. Asimismo, la configuración emotiva pone de relieve el proceso histórico que dio lugar a una concepción dualista del sujeto en aquellas corrientes jurídicas tributarias del positivismo. En contraposición a ello, asumimos una perspectiva que destaca el enlace profundo entre la orientación cultural, la subjetividad y la acción social, para avanzar en una crítica al sentido común que explica la acción violenta mediante la efervescencia emocional y que considera que la violencia “estalla” súbitamente. Finalmente postulamos que la configuración emotiva es un sistema de representación bipolar de los sujetos varón y mujer mediante el cual se juzga el crimen pasional.

Palabras claves: configuración emotiva, crimen pasional, violencia, subjetividad y acción social.

Abstract

In this article, we intend to analyze the social representations of crimes of passion in contemporary Brazilian and Colombian societies. Our work is based on a study on the network of affective representations and orientations, of what we can call an “emotional configuration”. We pretend to explore the cultural world in which this particular kind of violent action is based. With this aim, we interpret and compare the personal narratives of the actors involved in these crimes as well as the narratives inscribed in judicial procedures and legal regulations of both countries. The personal narratives allow us to identify the emotional configuration that organizes the subjective motivation as well as the emotion and cognition of the perpetrators of these crimes. The analysis of legal narratives and procedures demonstrate the cultural conception of the subject and the gender hierarchy sustained on ideas of masculinity that underlie and organize the contemporary legal currents. Thus, the concept of emotional configuration highlights the historical process that makes possible the dualistic conception of the subject in those legal currents based on positivism. In contrast, we assume a perspective that emphasizes the deep connection existent between cultural orientation, subjectivity and social action in order to establish our point of view as opposed to the perspective that explains violent actions through the emotional effervescence and that considers that violence erupts suddenly. Finally, we postulate that the emotional configuration is a system of bipolar representation of male and female subjects through which a crime of passion is judged.

Key words: crime of passion, violence, subjectivity, social action and emotional configuration.

Introducción

La acción violenta está impregnada de significados provenientes de la sociedad específica en que ocurre. Dichos significados conforman una red densa de representaciones y orientaciones afectivas a la que llamaré *configuración emotiva*. Este concepto me permite explorar el mundo cultural dentro del cual ocurre una forma de acción violenta, el llamado crimen pasional. Acudo a la narrativa personal de una mujer brasileña envuelta en

uno de estos homicidios para relatar el procedimiento mismo de esta investigación y algunas de las elecciones de método y teoría. Esta narrativa hace posible reconstruir los pasos principales del recorrido que realicé con el propósito de indagar por los principios culturales dentro de los cuales está inscrito este tipo de acción violenta en las sociedades brasileña y colombiana del presente. El énfasis está puesto en el cómo se realizó el trabajo y menos en los resultados de investigación (ver Jimeno 2004).

El resultado principal del trabajo es que el crimen pasional se juzga a la luz de nuestra configuración emotiva, la que hace depender la responsabilidad social del sujeto criminal de la irrupción de la emoción. Ésta modificaría la capacidad de raciocinio y por lo tanto, la autodeterminación. Ocurre así un proceso en el cual el considerar a la violencia como si estuviera por fuera del mundo de relaciones sociales, el sentimentalismo del amor y la concepción moderna de la persona como una entidad escindida entre una “mente” y un “cuerpo”, contribuyen a una apreciación social benevolente de estos homicidios. Además, la prevalencia masculina al cometer este homicidio revela el papel de las jerarquías de género y el valor de la fuerza en la construcción identitaria de masculinidad y feminidad en nuestras sociedades.

Marli, una construcción ‘realista’

Pierre Bourdieu en *La Misère du Monde* (1993) dice que por útiles que sean los textos sobre metodología y técnicas, apuntan a la estandarización de los procedimientos y no hacen explícitas las intenciones y los principios que ponen en marcha los investigadores para lograr determinados resultados de conocimiento. Por ello opté en este texto por hacer visible la interacción que ocurrió durante la entrevista a Marli, puesto que ayuda al cuestionamiento necesario de los presupuestos tácitos del sentido común y a poner en evidencia las preconstrucciones de la realidad social, tanto del entrevistador, como del entrevistado. Este cuestionamiento es imprescindible para llegar a una interpretación comprensiva de las estructuras sociales. Para explorar la comunicación que se establece en el proceso de investigación también es necesario apegarse a los problemas, tanto prácticos como teóricos, que surgen de la interacción específica entre el entrevistado y quien lo interroga. Por ello me propongo exponer las decisiones, los interrogantes y la construcción de resultados a partir de la entrevista con Marli.

Una entrevista es una relación social que incide en los resultados obtenidos. En ella se pueden ejercer, de manera inadvertida o no, formas de violencia simbólica dada la asimetría social entre los participantes de la relación, advierte Bourdieu (Ibid). Esta advertencia adquiere mayor fuerza si se

trata, como en este caso, de una persona que ha sido condenada por un homicidio. ¿Cómo preguntar sin revivir o dejar deslizar de nuevo la condena? ¿Es posible establecer un vínculo de empatía o al menos de simpatía, que brinde confianza a la conversación?. ¿Es posible lograr que la persona coloque en un discurso explícito lo que ha sido una experiencia personal turbulenta, contradictoria y de gran sufrimiento?. ¿Será que se puede llegar así a reconocer las disposiciones profundas que organizan el pensamiento y la acción social, para seguir con Bourdieu? ¿Cómo abordar las representaciones sobre emoción amorosa y acción violenta? ¿Si la experiencia de violencia es ante todo una experiencia emocional, de qué manera es también una experiencia cultural, anclada en disposiciones perdurables que aprendemos de nuestra vida con y entre otros? Marli relata, veamos.

- “...como le dije, un día recibí un requerimiento. Habían pasado dos meses... Pensé que me contarían quién lo había matado. En aquella época ya era mi ex marido. Fui inocentemente, solita, ino tenía necesidad de abogado! Sólo que llegué y la policía me detuvo, sin derecho ni a una llamada a mi familia. Ahí me dijeron que ya tenían una orden de prisión para mí. Fue cuando me trajeron para acá, a esta cárcel. Y fui sentenciada a un crimen que no cometí. ¡Me dieron 14 años, para mí y también para mi hijo!”.

Así inició Marli su relato desde una cárcel femenina en las afueras de Brasilia, donde la conocí. Ella fue una de las mujeres que la directora del presidio me indicó cuando fui allí en busca de mujeres que hubieran estado envueltas en crímenes pasionales. Marli era la más joven, tenía en ese momento (1999) 38 años y llevaba poco menos de un año en prisión. Alta, de piel morena, con el cabello rizado y largo, sus numerosas joyas baratas contrastaban con un aire de marcado abatimiento. Hablaba despacio, en voz baja; todo su aspecto transmitía desesperanza y al mismo tiempo rebeldía por estar en prisión “es que estoy aquí, pagando por un crimen que yo no cometí (...) Y mi hijo, agarró también 14 años. Él es menor de 21 años, es homosexual, él quería asumir el crimen pero el abogado encontró que no era bueno y el juez nos sentenció a los dos”.

Marli mostró desde el comienzo interés en contarme su historia y acordamos varias entrevistas

para ello. A lo largo de nuestras conversaciones en un diminuto cuarto en el que se encuentran las prisioneras con sus abogados, dejó salir por torrentes su rabia y su dolor. Estos sentimientos anegaron nuestras conversaciones y las empaparon de un tono emocional del que era difícil escapar. Éste reiteraba el que la violencia es ante todo una experiencia emocional, pero se hará necesario examinar su valor heurístico preciso.

En nuestra primera conversación, Marli comenzó por destacar la situación apremiante de sus hijos:

“Tengo cinco hijos y cinco nietos. La situación es muy difícil para ellos, ellos no trabajan, siempre los he sustentado. Ese hijo mío que está preso es un buen muchacho, nunca me dio trabajo... mis hijos no beben, no fuman, no usan drogas. Antes estudiaban. Después de que fui presa ellos pararon de estudiar, es decir, se descontroló mi familia toda”.

¿A qué se dedicaba su marido?, le pregunto - “Él era funcionario público, trabajaba para un senador”, me dijo. - ¿Ud. nunca trabajó ni estudió? - “Antes de vivir con él, después él no me dejó estudiar más. Después de que me separé de él fue que comencé a trabajar”.

Al poco tiempo de iniciada nuestra conversación habla de la rabia que siente por haber soportado por años una relación de pareja opresiva y cuenta cómo recuerda esa relación:

“Cuando mi madre murió me fui a vivir con él. Yo tenía 15 años. Cuando yo quería alguna cosa él realmente me la daba, todo lo que yo quería él me lo daba. Pero sólo del gusto de él, no del mío. A veces veía un vestido en la televisión y yo decía que lo quería, y él decía que lo compraría desde que no fuera corto ni apretado, lo compraba del gusto de él. Creo que él era bueno, sólo que él bebía mucho, me golpeaba y a veces amenazaba con matarme. Él no me dejaba salir y yo no salía. Para ir al médico, él me llevaba. Él controlaba todo. En ese entonces me parecía que eso era normal... Sólo que después vi que nada de eso era normal...”.

¿Él era celoso?, le pregunto.

“Hasta de las ropas que vestía. Si llegaba tarde tenía que levantarme para arreglar la comida de él,

tenía que quedarme esperándolo para poderme acostar. Él no admitía llegar a la casa y que yo estuviera durmiendo, él podía llegar a la hora que fuese y tenía yo que estar despierta. Procuraba hacer su voluntad para que no me golpeará, era así. Pero yo no quería separarme. Sufrí mucho, pero yo no sabía vivir sin él, no sabía hacer nada... como hasta ahora, no sé hacer nada. Trabajo con política, para ayudar a las personas, lo que hacía era eso, pero cuidar una casa, trabajar en una firma, eso no lo sé. Él siempre insistió en pagarle a alguien para hacer todo en la casa, hasta para hacer las compras, él las hacía, ¿entiende? Tenía empleada para que yo quedara siempre a disposición de él”.

De manera espontánea, Marli asocia a los celos con el control que ejercía su marido, entonces le pregunto si a ella le gustaba que le hicieran las labores de casa y me responde relatando un incidente:

“Una vez él llegó más temprano del trabajo y me encontró lavando unos platos junto la muchacha que me ayudaba en casa, ahí él cogió la loza y la tiró al piso. Dijo ¡‘pago para que lo hagan, no para que Ud. Lo haga. No es para que Ud. haga lo que quiere’! En una navidad, una vez, él invitó a muchas personas y fui por un vaso para un muchacho, cuando él me vio, se me tiró encima. Tuve la impresión que me iba a herir con la jarra que iba a llevar a la sala. Mi cuñado lo quitó de encima mío. Ahora sé que lo que yo sentía no era amor, era respeto, consideración, como si él fuese mi padre, pues era diez años mayor que yo”

Le pido que se detenga en las circunstancias en que ocurrían los conflictos con su pareja y me responde con la voz alterada y muy inquieta, agitada, mueve las manos y todo el cuerpo, mira alrededor como si esperara ver alguien más:

“Si él llegaba a la casa y yo tenía una blusa que no le gustaba, ya era un motivo. Yo tenía que vestir la ropa que él quería que vistiese. Si me sentaba afuera, en el garaje, ya peleaba conmigo. Tenía que hacer todo como él quería. Si yo no aceptaba, me golpeaba. [Finalmente] nos separamos porque él tenía otra mujer y yo no lo aceptaba. También cuando él descubrió que mi hijo era homosexual me mandó a escoger entre él y mi hijo: yo no iba a echar a mi

hijo a la calle y escogí a mi hijo. Aún así, no tenía motivos para mandarlo a matar. Pero la justicia encontró que yo tenía la culpa. ¡Estoy con mucha rabia por eso!”.

En su relato Marli ha pasado a las condiciones de la relación con su marido, así que decido profundizar en el tema con la idea de que éstas me van a permitir llegar hasta las interacciones y motivaciones en las cuales aconteció la muerte del marido.

Conflictos y desenlaces

Marli ha puesto en evidencia cómo se sentía en el matrimonio, así que le pregunto por qué duró tanto tiempo casada:

“El médico una vez me dijo que era como si yo me sintiera obligada con él por haberme criado. Creo que era así, y que mi miedo era un respeto que tenía por él. Era así: vivíamos bien, cuando él no bebía no me pegaba ni nada, era sólo cuando bebía, ¿no? Pero él bebía casi todos los días, el desayuno ya era una bebida. Antes de que él consiguiera esa otra mujer intenté separarme, pero él decía que me mataría. Cuando consiguió esa otra él mismo me puso a escoger y puso en el medio a mi hijo y escogí a mi hijo, pues él ya había sufrido mucho y mi marido ya tenía otra. Pasó que un día él se metió con una niña de 12 años y los vecinos vinieron a contarme y le pregunté a él y me dijo que era mentira. Pero después vino la madre a hablarme. Fue ahí cuando apresuré nuestra separación. La mujer dijo que no iba a registrar la queja porque vio mi sufrimiento. ¡Y nada de eso contó para la justicia, mi vida con él, lo que él hacía conmigo, lo que hacía con otros! ¡Lo que les interesó fue que yo lo quería matar!”.

Miedo y “respeto” sobresalen, el uno como sentimiento interno, el otro como obligación social igualmente incorporada a su vida subjetiva. Induzco a que me hable sobre la separación. Marli me comenta que en los meses, casi un año, en que estuvo separada,

“Las personas hacían muchas preguntas, me preguntaban cómo me estaba sintiendo, así, libre. Era como un tono de ironía ¿sabe? Aquello me inco-

modaba. Creo que las personas piensan que una mujer siempre tiene que tener un hombre a su lado, si ella tiene un hombre es más respetada. La persona sola es más criticada”.

Pese a que rabia y dolor están presentes en su relato, sobresale el miedo. Habla del miedo que por mucho tiempo le tuvo a su marido. Dice que lo quiso y que trató de ser “una buena mujer”, pero que también le temía. ¿Miedo de qué, le digo? Tenía miedo porque él golpeaba a sus hijos, tenía miedo de que agrediera a su hijo homosexual y con el tiempo, tenía miedo de separarse, de que sus vecinos la criticaran y le perdieran el “respeto”: “Yo tenía miedo, mucho miedo. Tanto que fui a consultar a una psicóloga por causa del miedo.” Marli, llora y repite, “hasta hoy tengo miedo, miedo de todo. Hasta muerto él me asusta”. - Se pone de pie, muy intranquila, mira para todos lados y vuelve a sentarse. Habla entre el llanto - : “Todo lo que voy a hacer, es como si él estuviese cerca de mí, como si él todavía estuviera vivo, ¿sabe?”. La emoción de Marli nos deja en silencio un rato, pero luego me atrevo a preguntarle si todavía no consigue librarse del miedo.

“¡No! ¡Ni voy a conseguirlo nunca! Porque hasta en la visita, quien me viene a ver, nadie deja de hablar de él, parece como que ellos quisieran que permanezca presente en mi vida. ¿Sabe? Yo conocí a un hombre, era un amigo de la familia, vino a verme, se interesó por mí, viene a visitarme. Pero cuando se me acerca, es como si él estuviera allá hablando, ‘no, no, Ud. no puede’, eso es muy extraño. Él es muy bueno conmigo, me está ayudando y ayuda a mi familia. Me siento bien cerca de él, pero en el momento mismo en que estoy cerca de él, ya me lleno de miedo de estar haciendo algo errado”.

En una segunda conversación me atrevo a pedirle a Marli que me relate los acontecimientos desde el evento mismo de la muerte de su marido, pese a que conozco el expediente judicial en el cual constan los testimonios de varias personas, las pruebas periciales e incluso las confesiones detalladas de sus participantes. Me interesa conocer por ella misma la manera como interpreta el acontecimiento y qué lugar le asigna dentro de su relación de pareja y en sus pensamientos, motivaciones y sentimientos.

¿En qué circunstancias murió?, le pregunto. “Él fue a mi casa aquel día y luego llamó a mi hijo. Mi hijo iba con él cuando hubo un falso asalto según la policía. Ellos dicen que fue un montaje”.

¿Cómo aconteció?, le insisto:

“Lo asaltaron. Le robaron todo. Él tenía un dinero que le habían pagado. Dicen que fue de pedrada, yo no lo quise ver, sólo hasta el día del entierro. El hombre que contrató a los muchachos para que lo mataran dijo que yo estaba envuelta y como yo conocía al muchacho, pues era conocido de mi hijo y por esa época lo estaba extorsionando, para salvarlo [a mi hijo] le di el dinero que pedía y ahora dicen que le pagué por matar a mi marido. Y ahora él está suelto, en la calle!”

Marli elude contarme lo que consta en el expediente: que Antonio, hombre de 48 años, de color “pardo” (moreno), fue muerto por el golpe de una piedra en la cabeza, en un falso asalto, que ocurrió en un lugar despoblado de una ciudad alemana (satélite) de Brasilia. La empleada del juzgado recuerda bien el caso y me comenta sin mucho reparo que Marli y su hijo mandaron matar al marido. En el expediente también se encuentran las declaraciones de un joven que confesó haber recibido dinero del hijo del muerto para matarlo y las del hijo que admite la culpa y narra los numerosos conflictos entre él y su padre y los del padre con Marli. Según la policía fue un caso en el que descubrieron a los autores “muy fácil”.

Marli evita admitir su participación en el crimen. De nuevo llora cuando habla de la situación de su familia sin ayuda económica.

En otra conversación Marli dice que ella cree que su hijo entró en esa componenda de la muerte por un acto de desesperación y de amor por ella.

“Un día, ya en la cárcel, mi hijo me escribió una carta diciendo ‘Lo que hice por ti, ningún hombre lo haría’ es decir... Él le contó a mi hermana que él armó todo, por eso quería asumir el crimen, pero el abogado no dejó. Pero ya no importa, ¿no? No podemos hacer más nada, sólo pido que me transfieran a mi tierra [estado vecino]. Yo creo que él hizo parte de todo eso para quitarme el sufrimiento. Porque una vez, llegué cansada de una reunión política y dije, ‘Estoy tan cansada de esto que creo que voy a volver con su padre’. Entonces mi hijo me dijo así:

‘jamás, nunca, vas a volver con él. Estamos muy bien los tres aquí. ¿Ya no te parece suficiente lo que sufriste?’ Para mí que él me estaba diciendo algo... Y dijo, ¿Te están haciendo falta los golpes, la sangre que te sacó? ¡No vas a volver con él! Como una semana después mi marido murió. “

La evocación de la experiencia de violencia como recurso investigativo

Tal como lo he tratado de mostrar, opté en este trabajo por guiar el conjunto de la interrogación hacia la evocación de la experiencia personal en relación con el hecho particular de la ocurrencia del crimen. En esta aproximación no intento buscar la verdad de lo que ocurrió en un hecho de violencia, sino llegar hasta los puntos de vista de algunos de sus protagonistas y a la manera como el acontecimiento se entretene, paso a paso, en la relación cotidiana entre ciertas personas. Este camino me debe permitir identificar las disposiciones profundas, la *configuración emotiva* que organiza la motivación subjetiva tanto como la acción misma, la emoción así como la cognición. Es pues una perspectiva de investigación que en su recorrido mismo destaca el enlace profundo entre la orientación cultural, la subjetividad y la acción social.

Podría pensarse entonces que no es posible escapar de la experiencia única e irreducible de cada sujeto. Pero de nuevo una anotación de Bourdieu (1993) es aquí de utilidad, pues acudir al uso reflexivo de las categorías de las ciencias sociales ayuda a controlar los efectos no deseados de la relación con el sujeto de estudio. Así mismo a objetivarlo, para no caer en la ilusión de la singularidad personalista de los sujetos sociales o en el escepticismo en el conocimiento social. Esto significa que la singularidad de cada historia puede conducir a conocer o incluso a apropiarse del punto de vista del sujeto particular, a conmoverse con sus sentimientos. Cuando Marli narró la historia de su relación y de su desdicha, cuando lloraba y parecía encontrar de nuevo a un marido amenazante en la salita en que conversamos, su emoción me envolvió. He contado que también cobijó a Andrea, por entonces estudiante de antropología en Brasilia, quien lloró al transcribir la entrevista (Jimeno, 2004). Pero la complicidad necesaria con la entrevistada no puede hacernos perder de vista la rela-

ción de conocimiento que nos cobija y que implica al menos dos ejercicios simultáneos y en apariencia contradictorios: en uno nos sumergimos en el torrente de la evocación y la interpretación de la experiencia a través del sentido común de nuestros sujetos de estudio; en el otro, buscamos objetivar este sistema de creencias que entra en relación con el del propio del investigador. Entendemos el sentido común tal como lo ha propuesto Clifford Geertz (1983): como un sistema cultural históricamente situado, compuesto por un cuerpo de creencias y juicios interconectados de manera bastante imprecisa y laxa. Ese sistema representa al mundo como algo familiar, autoevidente, natural; pese a que no es metódico, el conocimiento del sentido común aparece como universal, accesible a todos y transparente, pues ese conocimiento es apropiado por los sujetos como el producto natural de las cosas. Así, el investigador que induce a la evocación de la experiencia con sus preguntas, debe acometer también la tarea de interrogar de manera crítica el sistema del sentido común de los sujetos de estudio hasta reconstruir su armazón y supuestos tácitos, y ponerlos en relación con sus propias certezas.

En el caso del crimen pasional, los relatos del sentido común explican la acción violenta a través de la efervescencia emocional. Marli contagia su miedo, rabia y dolor. Nos hace partícipes de su rebeldía frente al marido. Para su infortunio, el no haber admitido plenamente la culpa y el haber sido un homicidio “por encargo”, caso frecuente cuando la mujer acude al homicidio de la pareja, impidió que se adujera el estado emocional alterado para mitigar su condena. En otros casos estudiados los relatos son abundantes en las expresiones: “fue un arrebató de ira”, “la emoción me envolvió y perdí la cabeza”, “fue un rapto emocional”, “no sé qué me pasó, me encegué de celos”. No menos elocuentes son los defensores que con gran frecuencia alegan una “locura momentánea” o invocan una “amor enfermizo” o la “enfermedad” de la “celotipia”.

El apego del sentido común a atribuir esta modalidad de violencia a la acción instintiva de la emoción amorosa es alimentada por los más variados circuitos culturales que unen de una manera peculiar amor, muerte y emoción. Veamos unas pocas letras de boleros muy difundidos: “Arráncame la vida con el último beso de amor/ arráncamela, y si acaso te hiere el dolor...”; y otra, “Amar es llevar

herido con un dardo celeste el corazón...”; “Me matarás” es el título de otro bolero, para no mencionar otros géneros musicales contemporáneos o el cine.

Los periodistas son grandes propagadores de este esquema cultural. En 1991 el periodista colombiano Daniel Samper participó de la compilación “Del amor y del fuego” (Manzur ed., 1991) que recoge homicidios pasionales célebres en Colombia. La tesis del libro es la proximidad entre el amor y el fuego que consume al amor prohibido. Samper reseña el caso de una mujer de las capas medias bogotanas descuartizada por su compañero en 1949. Interpreta el caso en los años noventa pasados y se refiere a una supuesta discusión en los corrillos de la “bucólica” ciudad: unos iban por que era crimen pasional, otros que era por dinero. “Las coperas (meseras de bar) de Bogotá se la jugaron por la hipótesis del crimen pasional (...). Ellas también habrían querido un amante que estuviera dispuesto a asesinarlas por amor y si era menester, a descuartizarlas después.” Continúa, el crimen para ellas era un tango y “el tango (...) es el pasaporte definitivo a la inmortalidad” (Samper en Manzur, 1991: 245). Así, el crimen se romantiza y se convierte en un deseado exceso del amor varonil.

En breve, el sistema del sentido común que se hace manifiesto en la narrativa que evoca la experiencia de violencia se sostiene sobre un tejido de significados interconectados. Éstos conforman una matriz interpretativa que llamo *configuración emotiva* porque está articulada sobre la relación estrecha entre cognición y emoción. Ahora es necesario preguntarse, ¿en qué condiciones y mediante cuáles mecanismos sociales opera?. Para responder al interrogante es imprescindible avanzar en una crítica del sentido común como sistema de creencias. Es necesario un observador que no se pretende como neutro, ni se anula a sí mismo ni pretende disolverse o fundirse con el sentido común que estudia, sino que ejerce una distancia crítica, que interroga y se interroga. En las palabreas de Bourdieu (1993) supone una ruptura con la evidencia del sentido común para develar sus presupuestos tácitos. Así, la evocación de la experiencia de violencia no basta por sí misma. Es necesario un cuerpo conceptual que ayude a ejercer la capacidad crítica a partir de un interrogante central y ayude a hacer explícitos los puntos de partida del análisis.

La formulación de interrogantes de trabajo

El punto de partida para este trabajo fue la pregunta de cómo se representa el acto denominado crimen pasional en Colombia y en Brasil contemporáneos. ¿Cómo se evidencian las representaciones en la narrativa personal? ¿Cómo se relacionan en ella la emoción amorosa y la acción violenta? Trataré de abocar uno a uno estos interrogantes.

Si la pregunta central de mi interés fue conocer la representación de una forma de violencia, esto supone tener en mente una delimitación de lo que se entiende por acto de violencia. Tomé la aproximación que he utilizado en otros trabajos sobre violencia realizados desde 1993 (Jimeno et al 1996 y 1998). Entiendo por violencia un acto inter subjetivo en el cual hay la intención de causarle daño (de cualquier tipo) a otros. Los aspectos centrales de la definición hacen énfasis en el carácter relacional de ese acto, lo que supone alguna interacción social entre sus protagonistas que no es reducible al esquema víctima versus perpetrador. Esto significa que es necesario examinar el vínculo entre las personas, las condiciones sociales en que se desenvolvió y la manera como intervinieron los esquemas cognitivos y emocionales que hemos aprendido en nuestra vida con otros.

Para convertir el concepto de violencia en instrumento de trabajo, descompose el acto de violencia en tres aspectos básicos que siguen la secuencia descriptiva de la ocurrencia del hecho: 1) el evento, es decir, el hecho criminal mismo; 2) las dinámicas o condiciones de las interacciones previas entre los protagonistas; 3) las razones o motivaciones del acto para sus protagonistas. Esta tríada nos debe llevar hasta las “disposiciones profundas” - de nuevo con Bourdieu - que organizan la acción social. Los tres componentes nos permiten reconocer el encadenamiento entre la acción como el desenlace de una relación de conflicto o confrontación y los esquemas de sentido cognitivo-emocionales de los involucrados. En el caso de Marli, la secuencia de la entrevista procuró seguir este esquema y la escritura sólo lo modificó para hacerlo más comprensible. Esto quiere decir, de manera simple, que a los protagonistas de los crímenes, a Marli entre ellos, les pedí narrar, en primer lugar, el suceso; luego las relaciones previas entre los participantes y, finalmente, las razones

que según ellos explicaban lo ocurrido. Este hilo fenomenológico de la narrativa nos lleva a avanzar en capas sucesivas desde los acontecimientos externos hasta las vetas más profundas de la subjetividad.

Narrativas personales, narrativas judiciales

Una vez formulada la pregunta general por las representaciones y delimitado el campo conceptual, ¿qué narrativas serían las más pertinentes para responderla? El lugar central asignado a las narrativas personales de quienes estuvieron involucrados en los casos de estudio ya está suficientemente expuesto. Sin embargo, consideré importante un contraste con otras dos formas de narrativa: la contenida en los expedientes judiciales y la normativa jurídica misma. Los procesos judiciales constituyen “piezas”, como la llaman los abogados, en un sentido literal del término. Es decir, cada expediente es un corpus único concertado a partir de pequeños trozos probatorios ligados por una retórica particular. Numerosas piezas del conjunto son pruebas técnicas aplicadas por expertos en balística, en necropsias, en levantamiento de la escena del crimen, en pruebas físico químicas, de genética. Las hay aplicadas sobre la víctima y las hay aplicadas sobre el agente del crimen. Entre estas últimas, algunas son de especial interés para la pregunta central de este trabajo. Son las pruebas sobre la capacidad del procesado para responder por sus actos. Las aplican psiquiatras forenses y son de la mayor importancia pues establecen si el acusado comprendía la ilicitud de su acto, o si por alguna causa la capacidad de raciocinio se encontraba perturbada o inhibida. Estas pruebas varían en su argumentación según la orientación del experto, pero tienen en común un hecho central de la penalización moderna. El sujeto inculcado sólo es responsable si es dueño de sí mismo, si no actuó obligado por otros o por circunstancias superiores a su voluntad.

¿Qué nos dice la narrativa procesal de los crímenes “pasionales”? Ante todo que la acusación y por consiguiente también la defensa del acusado, suponen un tipo de sujeto muy preciso. Un sujeto autogobernado, autoreflexivo, racional, bien caracterizado por pensadores sociales contemporáneos como Michel Foucault y Norbert Elias. Este sujeto

estaría compuesto por dos lados: uno racional y otro emocional, gobernado este último por fuerzas incontrolables, instintivas o animales, presociales y preculturales. Emoción y razón serían en esta concepción polaridades del sujeto. Si ese sujeto ha sido “presa”, literalmente, de esa bestia salvaje que es la emoción amorosa, pierde o atenúa la responsabilidad por sus actos. Como cualquier animal salvaje, la emoción asaltaría de improviso, aprovechando cualquier descuido de la razón, hasta dejar a la persona en estado de no responsabilidad, in imputabilidad, es el término técnico. Podrán imaginarse los lectores que este es terreno muy fértil para la retórica de los defensores, que se desbordan en citas literarias y psicológicas sobre la fuerza incontrolable de los celos, del miedo al abandono, del odio por la traición, de la rabia por los malos tratos. El resultado es que por lo general los inculpados, hombres en su gran mayoría, reciben penas benignas y no se los considera como antisociales: “mi defendido mató por amor y se lo debe comprender con el corazón” repite esa narrativa (Jimeno, 2004).

La retórica del sentimiento en la narrativa jurídica

La retórica del sentimiento domina la narrativa del proceso judicial hasta el punto en que reinterpreta los testimonios, en especial el del acusado, que a instancia de su defensor enfatiza de muchas formas en la pérdida momentánea de su buen juicio. No deja ser sorprendente la fuerza de esa retórica que se convierte en discurso en el sentido de Foucault, pues subyuga las numerosas piezas técnicas del expediente y logra dejar de lado los testimonios que narran con profusión de detalles las circunstancias de los conflictos reiterativos entre la pareja hasta crear una meta explicación.

Quien lea el expediente de Marli, como el de los otros casos estudiados en Brasil y en Colombia, encuentra que las razones de los conflictos no sólo son múltiples, sino que se sobreponen motivaciones e intereses encontrados. Cuando el homicidio ocurre, las confrontaciones anteriores ya lo han anunciado. En el caso de Marli, la acusación privilegió el interés económico de ella y de su hijo y desestimó las condiciones de la relación; la defensa ensayó débilmente el argumento emocional pero éste quedó subyugado por la réplica de que ella pagó por el

crimen, fue “fría”. El invocar la “frialidad” y el cálculo femenino son el revés de la retórica del sentimiento y desnudan su acento de género, pues esto no ocurrió sólo con Marli. En Colombia como en Brasil, es varias veces más alta la incidencia del hombre como agente criminal. Por ejemplo, en Colombia, en el año 2001, 66 mujeres fueron muertas por sus cónyuges, mientras lo mismo ocurrió con 25 hombres. En contraste, salvo casos poco frecuentes, las mujeres no matan por su propia mano, sino que mandan matar. Esta circunstancia pareciera ser la razón de que se señale a las mujeres como “calculadoras” y se dificulte su defensa por la vía de la exaltación emocional. Pero la misma narrativa judicial pone en claro que esto no es meramente circunstancial, sino que, como luego lo veremos con mayor detenimiento, el discurso jurídico está organizado sobre una concepción cultural que relaciona uso de la fuerza con masculinidad, dentro de ciertos límites. La ambigüedad del principio cultural se muestra cuando se juzgan las transgresiones al límite moral como debido a la intromisión de un agente externo, las emociones. Por el contrario, ya que los atributos de “mujer” no incluyen el uso de la fuerza, si incurre en ésta es por un raciocinio interesado.

Ahora bien, los procesos están orientados por una narrativa que los cobija y orienta, y es la normatividad jurídica. No voy a detenerme en el tema jurídico en este momento (ver Jimeno, 2004). Baste con decir que las corrientes jurídicas modernas, en particular el positivismo jurídico, creó una reformulación de la concepción del delito y del sujeto de delito, así como de la relación entre castigo y sociedad. Lo más relevante de esa reconstitución jurídica, como lo anotó Foucault (1984), es que se convirtió en uno de los medios de producción del sujeto moderno. En particular la escuela positivista de derecho tuvo gran influencia en la codificación latinoamericana de los primeros 50 años del siglo pasado (Agudelo, 1997). En las primeras décadas del siglo XX fue célebre en América Latina el italiano Enrico Ferri, quien formuló el principio de peligrosidad. Éste suponía que las acciones punibles eran acciones antisociales, pues según Ferri, “perturban las condiciones de vida y contravienen la moralidad media” (citado en Agudelo, 1997:9). Los positivistas pensaron que las “células” menos “evolucionadas” de la sociedad podían representar un peligro especial para ella, pero tal como los demás,

esta parte del “cuerpo social” tenía responsabilidad por sus actos. Sin embargo, consideraron que era necesario adaptar la pena a la personalidad particular del delincuente y elaboraron clasificaciones de tipología criminal. Justamente el *delincuente pasional* era una de las categorías de la tipología de Ferri (citado en Agudelo, 1997:29).

Cuando leí su caracterización sobre este tipo de delincuente me impactó la similitud con los razonamientos que encontré en Brasil y Colombia entre abogados y juristas sobre el crimen pasional, pese a que entre una y otros habían transcurrido más de sesenta años. Se supone que el positivismo ha cedido el paso a otras orientaciones penales nuevas. Sin embargo, lo que todavía está vivo en el horizonte cultural son estas aproximaciones que, en breve, ponen de presente que la razón humana puede ser interferida por causas psico sociales, entre ellas, la pasión. Este criminal no es disculpable pero sí recibe un atenuante, puesto que ejecuta su delito en “estado de conmoción”. Esta aproximación positivista cayó sobre el terreno abonado de los códigos de honor de larga tradición ibérica y mediterránea en general. Es bien conocido que según esta tradición cultural era legítimo que el varón limpiara con sangre su honor mancillado por la falta de virtud de su mujer. Entre los años cuarenta y sesenta pasados, destacados juristas, en especial brasileños como Nelson Hungria (1948) y colombianos como Alfonso Reyes (1974), debatieron contra la impunidad usual sobre los crímenes llamados “de honor”. Sin embargo, por varias décadas más, los códigos consideraron al adulterio de la mujer como un delito.

Tanto en Brasil como en Colombia se afirmó la corriente jurídica que asociaba el crimen entre parejas al crimen emocional y no a las ofensas contra el honor. El concepto mismo de honor fue re significado como un sentimiento del individuo, que no reposa en ningún otro, pues es un bien personal (Hungria, 1948; Reyes, 1974; ver Jimeno, 2004: 203-211). No obstante esta tendencia global, la afirmación desigual de los modelos de individualización y modernización de la sociedad de ambos países hace que prosigan prácticas que rescatan la más antigua tradición del honor.

Por su parte, cierto acento psicologista en las narrativas de algunos juristas contemporáneos abre la puerta para que ingrese la impunidad, alegando una concepción radicalmente bipolar del sujeto. Así, se

remoza la idea de que la persona está inerte frente a los “impulsos pasionales”, ahora entendidos como perturbaciones psíquicas que afectan el entendimiento y la voluntad. Un solo ejemplo: el jurista colombiano Jesús Orlando Gómez en las múltiples ediciones de su libro *El delito emocional* (1995):

“La emoción (ira, miedo, dolor, celos, etc.) puede producir estados de inimputabilidad, es decir, situaciones en las cuales el individuo no puede comprender la criminalidad de su acto o no puede dirigir sus acciones de conformidad con esa comprensión (bien por existir un estado patológico predisponente, por ejemplo, celotipia, esquizofrenia, etc.) caso en el cual se imponen medidas de seguridad [...] por cuanto el inimputable no es culpable del delito. Por último, el delito cometido bajo el impulso de una emoción violenta o de una pasión desatada por un comportamiento ajeno, grave e injusto, puede envolver un atenuante de culpabilidad (pp. 18).

Para Gómez esta propuesta se sostiene en que el ser humano tendría dos mentes, la mente instintiva y la mente consciente; la primera gobierna la sensibilidad, mientras la segunda la creación, así que en la primera como no interviene ni el conocimiento ni la voluntad, la persona “no puede ser objeto de enjuiciamiento criminal” (Gómez, 1995:23).

Hacia la interpretación: lineamientos de la configuración emotiva

Hasta ahora expuse la narrativa de Marli y algunos rasgos sobresalientes de las del proceso judicial y la normatividad jurídica. Para avanzar en su análisis es preciso contar con esquemas interpretativos que apunten a identificar los mecanismos a través de los cuales se hace operativa lo que he llamado la *configuración emotiva*. Como tal vez lo habrán pensado, este concepto se inspira en la propuesta de Norbert Elías (1987 y 1997) sobre la configuración social. Mediante este concepto busco darle relieve al proceso histórico que dio lugar a una concepción dualista del sujeto (mente\cuerpo, razón\emoción) que es irradiada en Europa por la tradición cristiana (ver Jimeno, 2003). Esta tradición se funde con el más importante producto ideológico moderno, el individualismo. Como lo expresa Luis Fernando Dias Duarte (1998), el carácter axial del individua-

lismo y la individualización ha sido puesto de presente desde los llamados padres fundadores del pensamiento social (Marx, Durkheim y Weber). Duarte añade que Norbert Elías amplió la comprensión de la hegemonización del individualismo como un proceso intrínseco al proceso “civilizatorio”, y M. Foucault desmenuzó sus mecanismos, en especial la individualización por el poder disciplinario y el dispositivo de la sexualidad (Duarte, 1998:19). El proceso se completa a finales del siglo XIX con la conversión de este individuo en una entidad psicológica.

A lo largo del siglo XX cobró cuerpo en las sociedades latinoamericanas la concepción moderna de un individuo libre, de “personalidad cerrada” u “homo clausus”, como lo denominó Elías (1987). Como ya quedó dicho atrás, las narrativas judiciales lo incorporaron y adoptaron como modelo de lo que se supone que es y debe ser el sujeto humano. En las narrativas sobre el crimen pasional sobresale como dispositivo organizador del conjunto, la disociación entre emoción y razón en la psicología humana, que se pretende naturalizar a lo largo de la armazón discursiva. El antropólogo Luis Fernando Dias Duarte en su trabajo sobre las clases trabajadoras en Brasil (1986) muestra el reordenamiento de las representaciones sobre la persona que implica lo que él llama la hegemonía de la configuración psicológica. La constitución de ese nivel psicológico se alimenta de la contraposición entre el interior y el exterior de la persona y es allí, en esa representación de la persona, donde florece la sustanciación de la emoción como fuerza primigenia (Jimeno, 2003).

No es este el momento de detenerse en el aporte de Freud a esta configuración, basta con decir que fue central para lo que solemos pensar hoy sobre el sujeto humano. Este es un modelo en apariencia “unisex” como lo llama Elizabeth Badinter (1993), pero que tiene como criterio implícito de lo humano al hombre y oculta que se entiende a la mujer como un ser “particular”. Una de sus particularidades sería el que la mujer es “emocional”, pero no como sujeto de cualesquiera emociones, sino de las emociones que podemos llamar como “mansas”. La mujer sería tierna, sensible, amorosa, pero de ninguna manera agresiva y menos aún violenta. Así, cuando una mujer emplea la violencia en los crímenes pasionales, no sólo viola la prohibición de matar, sino que trasgrede lo que se supone que es su

propia condición femenina. De ahí las dificultades que suelen encontrar en su defensa, como atrás se dijo.

Ahora bien, el concepto de configuración emotiva da relieve a que estamos frente a un conjunto interpretativo, ante un esquema cognitivo-emocional de origen histórico, atravesado por las jerarquías de género e inmerso en el ejercicio cotidiano de poder en las relaciones amorosas. Esta configuración obra como una red de conexiones sistémicas que pone en estrecha relación ciertos pensamientos con determinados sentimientos y expresiones emocionales. Las narrativas sobre el crimen pasional se estructuran sobre tres grandes supuestos básicos que motivan y orientan la acción violenta y que se revelan como disposiciones construidas culturalmente:

- La violencia se representa como una acción “loca”, o de “locura emocional”. La responsabilidad del sujeto es modificada por la intervención de la emoción, la cual se reconoce diferencialmente según el género. Este supuesto se sirve de la psicologización del individuo para pretender un sustento universal.
- Se asume que la violencia “estalla” de repente. El proceso interactivo de la pareja, la historia de su relación y de sus conflictos, queda desestimada pese a sus evidencias.
- El sentimentalismo del amor cubre de una aureola romántica su relación con la muerte y remite sus excesos al exceso de amor.

En el primer mecanismo, al criminal pasional se lo representa como si actuara “fuera de sí”, sin mediación de la conciencia racional, poseído por una intensa emoción (ira, celos, amor). El énfasis en la disociación entre emoción y pensamiento racional y el carácter supuesto de la emoción como una fuerza incontrolable que produce un efecto similar a la “locura”, permite resolver la contradicción de principios morales. Es decir, busca obviar el enfrentamiento entre la prohibición social de matar y el disculpar la muerte “pasional”. También la contradicción entre la prohibición cultural sobre el uso de la violencia, al tiempo que se la disculpa cuando es producto de intensa emoción. Finalmente, esta representación de la violencia como el producto de la “locura”, apunta a resolver la contradicción entre el ideal del autocontrol y el descontrol del crimen.

El segundo mecanismo permite ocultar, no apenas el modelado cultural de las llamadas emociones, sino también la imbricación entre los dis-

positivos discursivos y las relaciones de fuerza simbólica y real entre los géneros. Al pretender que la violencia “estalla”, se desestima la historia del conflicto y el uso previo de la violencia en la vida de la pareja. El crimen se vuelve un acto único, inexplicable y misterioso, que amerita juzgarlo de manera benigna. Pero si la acusada es mujer, como en la historia de Marli, este mecanismo permite reducirlo a un cálculo frío, monstruoso por su desproporción.

En el sentimentalismo del amor, la acción homicida se transforma en un exceso de amor por el toque de esta varita romántica. Este exceso de amor, si bien se ve como enfermizo, es poetizado, casi vuelto amor sublime. “Lo que hice por ti, ningún hombre lo haría”, dice el hijo a Marli. Así lo resaltan circuitos culturales de amplio recibo: la crónica periodística, la poesía, la literatura, telenovelas, cine, canciones populares, además de los propios recursos jurídicos. El crimen pasional es visto como un acto poético de exceso o deformación del sentimiento amoroso. La acogida de este “exceso” del amor tiene que ver con la sentimentalización del amor de pareja en las sociedades modernas y en su exaltación como condición de la auto realización del individuo (ver Luhman, 1991). Esto implica que el éxito en la relación de pareja hace parte de la identidad social adulta y del modelo socialmente deseable. En contraste, lo que puede verse como su fracaso, puede producir un sentimiento opresivo y difícil de afrontar en algunos individuos, lo que hace del crimen una salida posible. Este es el caso de los homicidios que acontecen cuando la pareja abandona al otro.

En resumen, la *configuración emotiva* es un sistema de representación bipolar de los sujetos varón y femenino y del papel de la violencia y las emociones en su conformación cultural. Este sistema tiene consecuencias dramáticas sobre la vida de las personas. Al situar el crimen por fuera de la cultura y colocarlo en la “mente” individual se enmascaran los aprendizajes y los énfasis culturales que le dan un papel especial al uso de la fuerza masculina en las jerarquías de género. En las dos sociedades, colombiana y brasileña, el homicidio entre parejas se remite a los delitos “emocionales” y las emociones quedan excluidas de la vida cultural para situarse en el terreno anegadizo de lo pre o supra cultural. No se considera que el criminal pasional sea un peligro social y se cree que se lo debe considerar de manera benigna. Pero las mu-

jeres enfrentan enormes barreras culturales para ser tratadas de la misma forma.

Sobre la comparación

Unas pocas palabras finales sobre la comparación en la investigación. El caso de Marli hace parte de una investigación realizada en Brasil y en Colombia (Jimeno, 2004). Para llevar a cabo el trabajo adopté la estrategia de seleccionar casos de crímenes contemporáneos – ocurridos entre los años ochenta y noventa – en Brasilia y en Bogotá tomando como materia de análisis los relatos de experiencias personales y los discursos jurídico y del enjuiciamiento, como ya se dijo.

La comparación fue empleada aquí en el mismo sentido que Laura Nader le da a “una conciencia comparativa” (1994). Esto significa dejar de lado la comparación controlada sistemática entre los dos países y en vez de ello contrastar aspectos interactivos, con influencias históricas recíprocas y raíces comunes. La comparación aquí yuxtapone elementos sobre el crimen pasional en los dos países que, a su vez, dibujan aspectos más generales de las dos sociedades nacionales, así como influencias globales. Se acentúa, como Nader lo sugiere, el sentido de las interacciones históricas más que la comparación de rasgos discontinuos. Es así como en vez de que sobresalgan aspectos peculiares “nacionales” de contraste entre Brasil y Colombia lo que se pone en evidencia son procesos comunes que modelaron a estas sociedades a lo largo del siglo pasado en una misma concepción del sujeto moderno, del papel de la violencia en el amor y de cómo tratar las jerarquías de género.

No me parece que encontré la supervivencia de exóticos y antiguos códigos de honor ibéricos o mediterráneos. Más bien la forma como en estas sociedades nacionales circuló un mismo discurso jurídico que puso en primer plano al sujeto psicológico y reacondicionó el sentimiento del honor. En ese sentido, no creo encontrar la consabida coincidencia entre cultura y límites nacionales, sino por el contrario, cómo las fronteras nacionales llevan centurias de porosidad, intercambio y procesos transnacionales. La música envolvente del bolero, criatura cubana crecida en México, canta “Arráncame la vida con el último beso de amor/ arráncamela, y si acaso te hiere el dolor.../”, u “ódiame por piedad,

yo te lo pido”; “contigo porque me matas, sin ti por que muero”, desde hace más de cien años en los bares, la radio y en los voces de latinoamericanos. Los juristas de la región llevan otro tanto discutiendo entre sí, intercambiando o copiando modelos de sujeto para las interminables reformas a nuestros códigos penales, para no hablar de los novelones con los que lloramos en común.

Creo con Robert Borofsky (1994) que la comparación continúa siendo de vivo interés para la antropología, pese a que declinó como campo intelectual explícito. De manera implícita ésta es inherente a la descripción, pues al formular afirmaciones usualmente no se hace referencia a una categoría absoluta sino a una comprensión previa del término empleado. La dificultad actual, no obstante, son los vínculos entre los distintos grupos, pues ya no puede suponerse la independencia entre ellos y quizás ésta tampoco existió desde hace siglos. Eso lleva al problema de la validez de la comparación entre fenómenos que han tenido relación entre ellos. Las relaciones observadas, ¿son históricas en vez de funcionales?

Como una posible respuesta Laura Nader (Nader, 1994: 93-94) opina que es posible una conciencia comparativa que ilumine las conexiones entre lo local y lo global, entre el pasado y el presente, entre los usos de la comparación y las implicaciones de sus usos. Esto hace necesario sobrepasar la noción de comparación controlada y en segundo lugar, dejar de lado el que los ítem comparados deben ser discontinuos, que no deben influenciarse entre sí. La comparación debe, por el contrario, incluir aspectos interactivos del movimiento de las personas, los bienes y

las ideas, y puede contar con un marco de interacciones entre sistemas globales, sobre formas de poder global, que dan lugar a cambios locales. Así, una conciencia comparativa puede acentuar el sentido de las interacciones históricas como también contrastes locales que reverberan sobre lo nacional.

Por ello, sí creo que entre la violencia política y la doméstica en Colombia existen lazos que están ausentes en Brasil. Es decir, considero que entre las dos formas de violencia existe en Colombia una resonancia que resulta en un discurso de autoimagen como un pueblo violento. Esta resonancia es el tema favorito de los medios masivos, que vuelven cada caso de violencia doméstica un ejemplo más de la barbarie nacional. No encontré ese rasgo en Brasil. Existe también otro plano en el cual las dos formas de violencia se avecinan en la sociedad colombiana, y es el plano de la acción ciudadana. He escrito que la violencia es una acción social con efectos tanto sobre la psiquis individual como sobre confianza de las personas en su entorno social, y en particular sobre su participación como ciudadanos. Esto se encuentra maximizado en Colombia, en contraste con Brasil, por la prolongación del conflicto armado ocasionado por grupos de insurgentes de orientación política de izquierda y de derecha. Pero este tema nos lleva más lejos de lo que podemos caminar hoy.

Finalmente, creo que lo más importante es que parece abrirse paso una comprensión integral y no dicotómica del comportamiento humano, cuyo punto de encuentro está en ver las emociones como aspectos de la cognición con atributos particulares de relación con el entorno social.

Referencias

- Agudelo, Nódier. *Emoción Violenta e imputabilidad*. Medellín: Ediciones Nuevo Foro Penal, 1990. Agudelo, Nódier. *Grandes corrientes del Derecho Penal*. Escuela Clásica. Medellín: Ediciones Nuevo Foro Penal, 1996.
- . *Grandes corrientes del Derecho Penal*. Escuela Positivista. Santafé de Bogotá: Ediciones Nuevo Foro Penal, 1997.
- Badinter, Elizabeth. *Sobre a Identidade Masculina*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1993.
- Bernal Pinzón, Jesús. *El Homicidio. Comentarios al código penal colombiano*. Bogotá: Editorial Temis, 1978.
- Borofsky, Robert. “Enhancing the Comparative Perspective”, en Borofsky, R. (ed.) *Assessing Cultural Anthropology*, New York: MacGraw Hill, 1994, pp.77-83.
- Bourdieu, Pierre. *La dominación masculina*. Barcelona: Editorial Anagrama, 2000.
- et A. Accardo et al. *La misère du monde*. Paris: Éditions du Seuil, 1993.
- Chodorow, Nancy. *Feminites, Masculinities, Sexualities. Freud and Beyond*. Kentucky: The University Press of Kentucky, 1994.
- Damásio, de Jesús. *Código Penal Anotado*. São Paulo: Editorial Saraiva, 1994.
- Duarte Dias, Luiz Fernando. “Pessoa e dor no Ocidente”, em *Horizontes Antropológicos*, Corpo, doença e

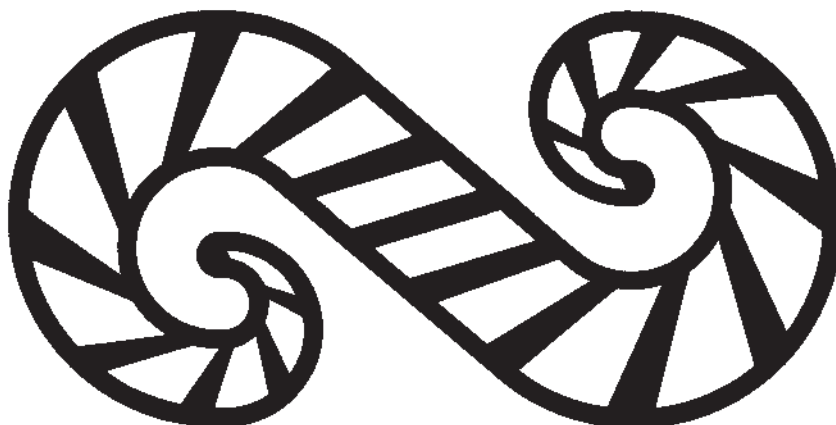
- saúde. Porto Alegre: Ano 4, N.9, Outubro 1998, pp. 13-45.
- . *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1986.
- Elias, Norbert. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica, [1939]1987.
- . *Os alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. [1989] 1997.
- Ferri, Enrico. *Defensas penales*. Bogotá: Editorial Temis, 2000 [1925].
- Freud, Sigmund. *Obras completas*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1973.
- Foucault, Michel. *Deux essais sur le sujet et le pouvoir*. In: Hubert Dreyfus et Paul Rabinow (comp.), Michel Foucault. Un parcours philosophique, pp.297-321. Paris: Éditions Gallimard, 1984.
- Geertz, Clifford. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books, 1983.
- Gómez López, Jesús Orlando. *El delito emocional*. Bogotá: Ediciones Doctrina y Ley, 1995.
- Hungria, Néilson. *Comentários ao Código Penal*. Vol. V y VI. Rio de Janeiro: Companhia Editôra Forense, ediciones 1948, 1958 y 1982.
- Jimeno, Myriam. *Crimen Pasional. Contribución a una antropología de las emociones*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2004.
- . *Unos cuantos piquetitos. Violencia, mente y cultura*. En: Revista *Palimpsesto*. Bogotá: N. 3, diciembre, 2003, pp. 110- 125.
- . *Corrección y respeto, amor y miedo en las experiencias de violencia*. En: J. Arocha, F. Cubides, y M. Jimeno (comp.), *Las violencias: inclusión creciente*, pp.311-331. Santafé de Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas, Colección CES Universidad Nacional de Colombia, 1998.
- , Ismael Roldán, David Ospina, L.E. Jaramillo, J.M. Calvo y S. Chaparro. *Las sombras arbitrarias. Violencia y Autoridad en Colombia*. Santafé de Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia, 1996.
- Luhman, Niklas. *O Amor como paixão*. Para a codificação da intimidade. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1991.
- Luna, Julio Eduardo. *Los celos y sus implicaciones jurídicas*. Bogotá: Ediciones Doctrina y Ley Ltda., 1999.
- Lutz, Catherine and Geoffrey M. White. *The Anthropology of Emotions*. *Annual Review of Anthropology* 15:405-36, 1986.
- Mantovani, Ferrando. *El siglo XIX y las ciencias criminales*. Bogotá: Editorial Temis, 1988.
- Manzur, David (ed.). *Del amor y del fuego*. Bogotá: Cama/León- Tercer Mundo Editores, 1991.
- Nader, Laura. "Comparative Consciousness". In Borofsky, R. (ed.). *Assessing Cultural Anthropology*, New York: MacGraw Hill, 1994, pp.84-101.
- Reyes Echandía, Alfonso. *La Antijuridicidad penal*. Bogotá: Publicaciones de la Universidad Externado de Colombia, 1974.
- Samper, Daniel. "Del amor y del fuego". En Manzur, David (ed.) *Del amor y del fuego*. Bogotá: Cama/León- Tercer Mundo Editores, 1991, pp. 240-260
- Velásquez, Fernando. *Los Códigos Penales Iberoamericanos*. Colombia. Santafé de Bogotá: Forum Pacis, 1994.

Documentos

Expedientes Judiciales, Tribunal Federal de Brasília.

Notas

* Universidad Nacional de Colombia. Centro de Estudios Sociales CES/Departamento de Antropología



Historia de la antropología



Origen y desarrollo de la antropología en la Argentina: de la Organización Nacional hasta mediados del siglo XX¹

Leonardo H. G. Fígoli²

El propósito de este trabajo es el de comprender el origen y desarrollo de la antropología en la Argentina. El análisis acompaña diversos momentos de la disciplina, desde su emergencia, situada a fines del siglo XIX, hasta, aproximadamente, la segunda mitad del siglo pasado, buscando comprender la especificidad de ese discurso científico y académico.³

La lectura que hacemos de la antropología que se desarrolla en la Argentina se inspira en aquello que Clifford Geertz concibe como *etnografía del pensamiento moderno*. Como cualquier otra etnografía, no se limitará a exaltar la diversidad, sino a tomar el pensamiento moderno seriamente, en sí mismo, como objeto de descripción analítica y reflexión interpretativa.⁴ Recogiendo esa idea y ajustando aún más el foco de ese tipo de estudios, Roberto Cardoso de Oliveira propuso la constitución de una *rama de la antropología que tendría por objeto una de las dimensiones más importantes del pensamiento moderno: el pensamiento científico*, o sea, una antropología que se ocuparía de modalidades del conocimiento o del saber constituidos disciplinariamente.⁵ En ese sentido, entendemos que una etnografía del pensamiento científico debe ser –remitiéndonos nuevamente a Geertz– un *emprendimiento múltiple, histórico* (agregaríamos “*arqueológico*”, en el sentido de M. Foucault), *sociológico, comparativo e interpretativo, algo como un cuerpo a cuerpo cuya finalidad es hacer inteligibles cuestiones oscuras, proveyéndoles de un contexto esclarecedor*.⁶

De hecho, la perspectiva etnográfica que adoptamos para este estudio resulta de la convicción de que el análisis de un discurso científico debe tratar de superar la dicotomía –muy común en la Historia de la Ciencia– producto de dos posiciones excluyentes, a saber: el abordaje que encuentra en los “factores externos” a la práctica científica los principios ex-

plicativos de su desarrollo y la lectura que hace de la “dinámica interna” del pensamiento científico los fundamentos de su historia. Buscando superar ese maniqueísmo, casi siempre estéril, asumimos desde la etnografía una posición intermedia para el estudio de la ciencia, tratándola *no exclusivamente como producción intelectual de teorías sino, simultáneamente, como un fenómeno cultural*.

En consecuencia, concebimos el estudio como un esfuerzo de descripción y comprensión de los hechos epistemológicos (dinámica interna), sin descuidar los hechos históricos (dinámica externa)⁷. Se pretendió, de ese modo, recuperar en un horizonte histórico la singularidad de una actividad científica, *disciplinada y disciplinante*, junto a su especificidad discursiva. Orientados por ese marco referencial, tratamos de identificar los hechos en los planos macro y micro-políticos que condicionaron las diversas fases del proceso de desarrollo de la antropología en la Argentina. Para comprender la peculiaridad de ese desarrollo, no dejamos de situarlo comparativamente con las antropologías que se implantaron y desplegaron al margen de los grandes centros metropolitanos en que tuvo origen. De hecho, estudios semejantes en América Latina revelaron, por ejemplo, que el proceso de “*construcción de la nación*” (*nation building*) constituye un parámetro fundamental cuando se trata de caracterizar el desarrollo de las ciencias sociales, en general, y el de la antropología, en particular.⁸ Por esa razón, el análisis trata de vincular ambos procesos: por una parte, el de construcción de la nación, como marco externo y, por otra, el despliegue, discursivo y práctico, del pensamiento antropológico, en tanto dinámica interna⁹.

Consiguientemente, el estudio identificó tres momentos del desarrollo de la antropología en la Argentina que corresponden con bastante precisión

a los períodos que componen los procesos de construcción de la nación (*nation building*). Según Norbert Elias, no debe tomarse el estado-nación como un fenómeno acabado, sino como un tipo específico de formación social que resulta de sucesivos procesos de construcción, a saber: a) un proceso de integración territorial o regional; b) un proceso de integración social; c) un proceso de integración ideológica.¹⁰ Apoyados en esa caracterización del curso que sigue la empresa de construcción de la nación, tratamos de interpretar desde allí los rumbos que históricamente siguió la antropología en la Argentina, como *discurso* científico-académico y como una *actividad* disciplinada y disciplinante¹¹.

Cada uno de los momentos identificados del desarrollo de la disciplina en el país fue sometido al análisis del cuadro social e histórico de cada período, con el objetivo de caracterizar y aprehender las singularidades de los campos intelectual y científico¹², junto a las corrientes político-ideológicas predominantes. Definidos esos contextos, se pasó al análisis tanto de la dinámica de la disciplina, teniendo en cuenta las instituciones en las que encontró condiciones para reproducirse en tanto saber, como de las trayectorias biográficas e itinerarios científicos de los principales representantes-actores de cada fase considerada. Finalmente, a la luz de la producción intelectual de cada etapa, se procuró comprender el discurso antropológico y los espacios institucionales en los que se desarrolló la antropología como disciplina científica. Teniendo esa urdimbre por fondo, identificamos las conexiones que la actividad institucional y los discursos de cada período mantuvieron, en contextos socio-históricos bien definidos, con las tendencias ideológicas preponderantes en cada época analizada.

El primer momento que se puede señalar en la historia de la disciplina es el de su emergencia hacia fines del siglo XIX. Esencialmente, para ese momento, tratamos de comprender en qué condiciones se produce el surgimiento de este discurso en el ámbito local, y sobre objetos locales, que aspira a la condición de saber verdadero.

El *momento fundacional* de este saber que aspira a legitimarse como ciencia se localiza en un período clave de la historia política e intelectual de la Argentina, el de la llamada Organización Nacional. Esta etapa de la historia argentina (1852-1900) se caracterizó, desde la óptica del proceso de la *nation building* —como fuera señalado por Elías— por es-

fuerzos específicos de integración territorial, tanto en la frontera interna (con los caudillos regionales y los indios), como en la frontera externa (con países vecinos por los límites internacionales, particularmente en el extremo sur del país). Dirigiendo nuestra atención al campo intelectual y científico, se verifica que el período es también marco de un profundo cambio, que da lugar al surgimiento de destacados pensadores consagrados a los problemas “esencialmente nacionales”. Con el fin de la pretensión hegemónica de Buenos Aires sobre las provincias, la antigua Confederación da lugar a la unificada Nación Argentina. Junto a las profundas transformaciones sociales y económicas del país, una nueva generación se destaca; la llamada “Generación del 80”, defensora del liberalismo económico y portadora de una absoluta fe en el progreso, asume la dirección de la vida argentina.¹³ Cambios importantes en la instrucción pública, como la nacionalización de la enseñanza secundaria y universitaria, son pruebas de las acciones vigorosas dirigidas a la *unificación política* que rápidamente alcanzan la vida intelectual y científica. En lo institucional, una expresión ejemplar de ese giro nacional que experimenta el campo científico en la época fue la creación, en 1872, de la Sociedad Científica Argentina (SCA). Congregando rápidamente a los principales representantes de las ciencias exactas, físicas y naturales, la SCA desempeña un papel muy importante en la estructuración del campo científico nacional. Aspirando a poner fin a la hegemonía extranjera en los estudios sobre el país, sus intereses, indisolublemente científicos y políticos, se inclinan prioritariamente hacia el conocimiento del territorio nacional.¹⁴ La SCA cumplió un papel fundamental en la historia del desarrollo de la antropología en Argentina, ya que ella fomentó los estudios antropológicos, arqueológicos y paleontológicos de los “naturalistas”, especialmente los trabajos de Francisco P. Moreno (1852-1919) y Florentino Ameghino (1854-1911).

El análisis de las trayectorias biográficas y científicas de ambos “sabios” permite recuperar, de sus tareas de investigadores y organizadores de las primeras instituciones en que se desdobra la antropología, los trazos fundamentales de la disciplina. Sus discursos científicos ganan una nueva luz cuando son examinados desde la perspectiva de los esfuerzos de integración característicos de esta etapa de la “construcción de la nación”. De hecho, los

viajes “exploratorios” de Francisco P. Moreno a la Patagonia despiertan el interés entre los antropólogos europeos como Broca, Topinard y Wirchow, entre otros, por el carácter “arquetípico” que presentan sus habitantes para los evolucionistas.¹⁵ Estimulado por éstos, Moreno desarrolló intensos trabajos en el sur del país a partir de 1873, de modo que a sus primordiales intereses “raciales” suma gradualmente el interés por datos “etnológicos”, resultado directo de la acelerada experiencia de campo; estos se juntan, aún a los intereses por los estudios geológicos, geográficos y cartográficos de los vastos territorios australes. Sus expediciones son producto tanto de su afán por los estudios raciales y etnológicos de los primitivos habitantes del sur del país, en cuanto representantes vivos de la “infancia de la sociabilidad humana”, como de la importancia creciente que le confiere a la ocupación del territorio austral. Sus viajes y estudios tuvieron como meta explícita producir el conocimiento necesario para llevar adelante la “integración territorial” del país.¹⁶

Moreno tuvo un papel decisivo en el afianzamiento de los estudios antropológicos al trazar un audaz “proyecto institucional” para la disciplina, el cual concretó, primero, con el Museo Arqueológico y Antropológico de Buenos Aires, y, más tarde, con la creación del Museo de La Plata.¹⁷ Éste, obra magna de Moreno, significó la institucionalización de los estudios antropológicos y se convirtió rápidamente en un centro de enseñanza e investigación con la incorporación de un grupo de profesionales extranjeros que organizaron sus sesiones. Que los estudios antropológicos que allí se desarrollaron mantuvieron estrechos vínculos con la cuestión de la “integración territorial” es evidente no solamente por el hecho mismo de que las exploraciones de Moreno terminaron por preparar las expediciones militares a los territorios indígenas, sino por el hecho de también ser nombrado Perito (1896) para representar al país en los litigios limítrofes que se mantuvieron con Chile. De hecho, los estudios antropológicos, etnográficos y arqueológicos que se desarrollaron en el museo en los primeros años estuvieron estrechamente vinculados a la tarea geopolítica que cumplía la institución, con la cual se proponía realizar el total reconocimiento territorial para elaborar “la historia física y moral de la nación”.

Contemporáneo y rival de Moreno, el naturalista Florentino Ameghino fue uno de los más destacados

científicos argentinos de la Generación del 80. Sin mucho esfuerzo, puede pensarse a ambos como el “par primordial” de la “gesta antropológica” argentina, reunidos bajo la “autoridad pedagógica” del naturalista Germán Burmeister. No obstante, divergieron ardorosamente en las interpretaciones de la historia natural, en una reproducción local de la lucha entablada en Europa por “catastrofistas” (seguidores de Cuvier) y “transformistas” (seguidores de Lamarck).¹⁸ Sobre el origen del hombre, Ameghino sustentaba que la máxima antigüedad se hallaba en suelo argentino, colocando el territorio nacional como cuna de la humanidad. Su interpretación, por la pobreza de las evidencias, lo llevará a un rápido pero efímero éxito en el mundo científico.

La *emergencia de la antropología* en la Argentina estuvo marcada por la división de dos corrientes científicas. Los ameghinianos, evolucionistas dogmáticos, concentraban sus actividades en los problemas vinculados al “hombre fósil” de la pampa. La antigüedad del hombre era el objeto primordial de estudio. Se interesaban, preferentemente, en la medición del tiempo geológico, en las cronologías; no admitían saltos, ni catástrofes, todo era sucesión gradual y sin interrupción, fueran seres vivos o culturas.¹⁹ Los morenistas, orientados primero por Burmeister, evitaron todo contacto con la estratigrafía, las secuencias; estuvieron menos interesados en la antropogonía, la descendencia del hombre, que en la antropotaxis, la clasificación de las razas; abandonaban las especulaciones sobre “eslabones perdidos” y se dirigían a entrar en contacto con las poblaciones indígenas; la somatología constituyó, junto a la etnología, su objeto principal de estudio.²⁰

La división entre catastrofistas y transformistas provee el contexto esclarecedor no sólo de las duras disputas entre ambos por el control de las instituciones en las que la antropología dio sus primeros pasos locales, sino también de sus mismos trabajos y estudios, que se revelan muy complementarios en torno a lo que podemos considerar como esfuerzo por la “domesticación del espacio y del tiempo” de la joven nación. Como verdaderos “héroes civilizadores”, protagonistas principales del “mito de origen” disciplinar, cupo a Moreno la tarea de la domesticación del espacio desconocido, salvaje y dominado por el “salvaje”, espacio que en esas condiciones amenazaba la integración territorial de la nación. Una tarea complementaria, en nuestra interpretación, a los esfuerzos ameghinianos de “or-

denación del tiempo”, que obtiene con la clasificación de monstruos de épocas pasadas, en su afán por demostrar la autoctonía del hombre americano en suelo argentino. Protagonistas principales de ese período heroico de la antropología, sus estudios contribuyeron significativamente con la construcción de una auto imagen nacional, moldada con las representaciones de un pasado remoto y extraordinario del territorio, cuyo noble y extenso pasado revelaba haber abrigado criaturas fantásticas y el más antiguo antecedente humano.

Así como el momento fundacional ocurre en un período clave de la historia protagonizado por la Generación del 80, la etapa siguiente de la disciplina caracterizada por lo que podemos llamar de *consolidación o institucionalización de la antropología*²¹, ocurre durante el primer cuarto del siglo XX en un contexto socio-histórico caracterizado por el afloramiento del “pensamiento nacionalista”, cuyos representantes más destacados integraron la denominada Generación del Centenario (centenario de la Revolución de Mayo).

La expresiva institucionalización de la antropología en Argentina acontece en un clima de expansión económica, de masiva inmigración extranjera y de profundo cambio de la estructura social. Economía liberal e inmigración europea habían sido los bases del proyecto de la generación anterior. A comienzos de siglo, se inicia un profundo revisionismo de ese plan para sustituirlo por un ideario nacionalista, dirigido a superar el clima de “cosmopolitismo” y “extranjerismo” que el aluvión inmigratorio impone al país. En respuesta, se propone la construcción de una identidad colectiva fundada en la “historia común” de la nación. La Generación del Centenario se ocupa prioritariamente del riesgo de descaracterización que implica la presencia masiva de individuos desvinculados del pasado nacional, portadores de otras lenguas, otras culturas.²² La dicotomía sarmientina “civilización o barbarie” se transforma en una nuevo dilema: “nacionalismo o exotismo”. Las máximas de los liberales de la Generación del 80, “gobernar es poblar” (J. B. Alberdi), “gobernar es poblar y educar” (D. F. Sarmiento), son reemplazadas por la fórmula “gobernar es argentinizar” (R. Rojas).²³

Fue en esas condiciones socio-históricas, de intensa indagación de la “personalidad argentina”²⁴, de largos debates sobre la conciencia nacional como forma de amenizar el ambiente de cosmopoli-

tismo que amenazaba con la disgregación social, que se produce una gradual consolidación institucional de la antropología en la Argentina. Considerando el ámbito institucional en que se sitúan las ahora denominadas “ciencias antropológicas”, se constatan profundos cambios ocurridos en las actividades y discurso científicos. Si inicialmente la antropología se había desarrollado en el espacio de los museos de ciencias naturales, el nuevo ambiente institucional de las “ciencias antropológicas” de comienzos de siglo presenta cambios importantes, representados ejemplarmente por la creación, en 1904, del Museo Etnográfico de Buenos Aires, fundado por Juan Ambrosetti (1855-1917).

La multiplicación de los museos y colecciones etnográficas en el país coincide con la visible preocupación por nuevos “criterios ordenadores” para los materiales, preocupación que habla de una nueva configuración en el interior de las ciencias antropológicas puesta de manifiesto en la distinción, hasta entonces inexistente, entre historia natural, arqueología y etnografía.²⁵ Nuevos principios clasificatorios como correlaciones históricas y técnicas adecuadas para la correcta *reconstrucción e interpretación del pasado*, representan la irrupción clara y firme de la mirada histórica en una antropología que había permanecido sumergida en el modo de ser de las ciencias naturales. Ocurren significativos giros en la “modalidad enunciativa” del discurso científico sintetizados en el desplazamiento abrupto de la figura del “sabio”, la autoridad científica característica de la antropología heroica, para dar lugar a un nuevo sujeto del discurso académico, el profesor-especialista.

La creación del Museo Etnográfico, “primera institución universitaria sudamericana creada con la finalidad de desarrollar científicamente el estudio del hombre”, representa la incorporación definitiva de la antropología a la universidad. El Museo Etnográfico constituyó una instancia fundamental de producción y reproducción “disciplinada” de una “cultura científica” cuyas colecciones servirán de “material ostensivo” sobre el cual se aprenderá y ejercerá el dominio de esta ciencia del hombre.²⁶ En este período, se sistematizan no solamente las *actividades de investigación*, sino la propia *transmisión del conocimiento acumulado* y de la *práctica científica*, con formas propias de reclutamiento y adiestramiento de los nuevos miembros.²⁷

Para el ideario nacionalista, la arqueología y antropología se presentaban como materias con vocación natural para el establecimiento de la “historia nacional”. Así, los museos dedicados a la enseñanza de la historia, a diferencia de los de ciencias naturales, tendrían la virtud de tornar “plásticamente visible” la sucesión de las épocas, *conduciendo al indispensable ejercicio de pensar el pasado, de recuperar la tradición y de forjar la identidad nacional*.

El trípode formado por el Museo de Ciencias Naturales de Buenos Aires, Museo de La Plata y Museo Etnográfico crea el espacio institucional matriz en el que se ejercita y reproduce la antropología. Los museos abandonaron paulatinamente su papel de simples depósitos de objetos destinados a la exhibición pública, para asimilarse a las universidades transformados en laboratorios, donde pasa a ejercitarse la observación disciplinada, sistemática, codificada, a cargo de un conjunto de especialistas que garantizan la reproducción de las formas de percepción especializada, de una *mirada antropológica* instruida en el vasto campo documental de las colecciones etnográficas, arqueológicas y paleontológicas.

La gradual, pero no menos nítida, delimitación que va trazando la comunidad científica de antropólogos en el amplio campo de la ciencia nacional, se manifiesta en acciones cada vez más claras para disciplinar las actividades de sus miembros, entre otras, el empeño explícito en hacer desaparecer definitivamente el autodidactismo como forma de aprendizaje.

En la urdimbre producida por esas instituciones, y ajustado al pensamiento nacionalista de comienzos de siglo, es posible identificar formas más definidas de organización de esa cultura científica. Puede reconocerse ahora un cuerpo relativamente enlazado de individuos que comparten las mismas instituciones, que mantienen un alto grado de cohesión e interacción, y están relacionados por hábitos científicos propios.²⁸

Para este período de la antropología en la Argentina se ha sabido distinguir dos grupos de antropólogos: los *sistemáticos* y los *iniciados*, distinción hecha con base a los tipos de métodos seguidos en sus investigaciones.²⁹ El vínculo que los llamados *sistemáticos* mantienen con las universidades y museos es prueba cabal de la existencia en la época de una densa organización institucional en la cual reposa la práctica de la antropología. Las trayectorias intelectuales y científicas del grupo de los denomi-

nados *sistemáticos*: E. Boman, Herman Ten Kate, Roberto Lehmann Nitsche, Samuel Lafone Quevedo y Juan Ambrosetti, muestran la existencia de una organización bastante estructurada en la antropología argentina del período. La carrera científica de Ambrosetti si, de una parte, presenta el itinerario típico de los naturalistas de fines de siglo, de otra parte, habla de cambios significativos ocurridos en el discurso antropológico local que manifiestan *nuevas formas de decir y describir*, dirigidas a cancelar el sentido muerto de las “curiosidades” arqueológicas y etnográficas, preponderante entre los sabios naturalistas, para conducirlos a su sentido vivo, a su sentido histórico.

La creación del Museo Etnográfico, mirado desde la óptica de una arqueología del discurso antropológico que se despliega en el país a comienzos del siglo XX, expresa un indudable cambio que ocurre en el horizonte de las “ciencias antropológicas”, no tanto porque con él afloran nuevos objetos de estudio sino porque evidencia el notable retroceso de las ciencias naturales y el equivalente avance de la perspectiva histórica. Prueba de esos profundos cambios que experimenta el discurso antropológico en toda su extensión, son los desplazamientos similares que se verifican en los estudios arqueológicos. Por una parte, se pasa rápidamente de las descripciones puramente formales, propias de las décadas anteriores, a las interpretaciones de los materiales; y por otra, cambia el teatro de actuación de las investigaciones arqueológicas, que abandonan paulatinamente la Patagonia, el suelo darwiniano por excelencia, el de las exploraciones de Moreno y de las reconstrucciones de Ameghino, para dirigirse al estudio del norte y noroeste argentinos, territorios de las altas culturas precolombinas, espacios de investigación vistos como ideales para la ambicionada reconstrucción del pasado nacional y, particularmente, del pasado americano.

Los itinerarios profesionales e intelectuales del grupo de los denominados *iniciados*, Salvador Debenetti, Félix F. Outes y Luis María Torres, no deja lugar a dudas de que se ha superado definitivamente el período del autodidactismo, con el establecimiento de formas propias de transmisión de conocimientos. La “rutinización” y “normatización” de los métodos y técnicas de investigación, cuando comparado con el período anterior, evidencian la relativa madurez científica alcanzada por la disciplina.³⁰ En sintonía con el pensamiento nacio-

nalista, la producción antropológica, arqueológica, etnográfica y pre-histórica contribuyó más o menos explícitamente a la empresa política de la "Restauración del Pasado Nacional". Con la irrupción de la historia en el interior de la antropología, de manos del pensamiento nacionalista, se abre espacio para una nueva y doble mirada sobre el hombre. Con el fin del monopolio de la antropología morfológica, una nueva configuración discursiva se diseña en el dominio del conocimiento de lo humano. Las ciencias antropológicas son ahora concebidas como esencialmente descriptivas y diacrónicas, y en virtud de las nuevas características desempeñarán el papel de una poderosa ciencia auxiliar en la empresa de restablecer el pasado nacional.

En suma, la antropología que se desarrolla en la Argentina de las primeras décadas del siglo XX, en nuestra opinión, se distingue por el empeño en obtener un doble *disciplinamiento*: internamente, cristaliza su organización, se definen las fronteras de la *comunidad científica* (reconocimiento de una ascendencia común, establecimiento de una comunidad lingüística, identificación por una misma tradición, intenso sentimiento de cohesión, etc.); externamente, se subordina al ideario nacionalista propugnado por la Generación del Centenario tornándose *tributaria del proceso de integración social e ideológico* que marca todo el período –y que se hace sentir en todos los campos, político, intelectual y científico– contribuyendo con su producción a la construcción de un imaginario social y a la elaboración de una auto-imagen nacional, que nutrirán el período siguiente.

La tercera fase de la disciplina estuvo marcada por una grande *renovación* discursiva e institucional. Desde comienzos del siglo, el país experimenta profundas transformaciones en la estructura social y política, como la inmigración constante, el aumento de población, los cambios en la estratificación social, las transformaciones en el sistema político y la democratización de las universidades. A partir de la segunda década, el nacionalismo toma nuevos rumbos; las fórmulas antiliberales y antidemocráticas se generalizan. Los principios básicos son: orden, jerarquía y autoridad. Dos elementos transforman la historia argentina, el agotamiento del sistema vigente desde 1880 y la aparición en el escenario político del Ejército. La inestabilidad institucional, con sucesivos golpes militares, abierta desde 1930 abarcará todo el período hasta 1955. El

nacionalismo pregona la vuelta a las viejas tradiciones de raíces hispánicas, procura la afirmación de la conciencia nacional frente al espíritu extranjerizante, busca el revisionismo histórico, descubre la originalidad de América y proclama la Magna Restauración: la unidad hispano-americana.

Considerando el estado del campo intelectual y científico, la incorporación creciente de extranjeros a la vida intelectual del país, funciona como importante factor de integración. Las universidades atraviesan un momento de intensa renovación, iniciada con la Reforma Universitaria (1918), a lo cual se suma la multiplicación del número de institutos de enseñanza e investigación, y de asociaciones científicas, entre otras, la Sociedad Argentina de Antropología.

De hecho, en el segundo cuarto del siglo XX toma forma la llamada Nueva Escuela Argentina de Antropología. En un contexto socio-político e ideológico en que el nacionalismo asume nuevos rumbos, el clima de renovación se hace sentir inmediatamente en la antropología con la incorporación de investigadores extranjeros y con la consecuente asimilación de nuevas corrientes de pensamiento. Ejemplo de esa incorporación de extranjeros a la vida académica nacional es el ingreso del italiano José Imbelloni (1885-1967), cuyo trabajo de etnólogo se destaca en todo el segundo cuarto de siglo, idealizador de una "Nueva Escuela Argentina de Antropología", orientada por la corriente histórico-cultural austríaca, de la cual fue entusiasmado difusor. Llegan también al país, en esa época: O. Menghin (1888-1973), A. Metraux (1902-1963), Branimiro Males, Miguel de Ferdinandy, S. Canals Frau (1893-1957) y M. Bórmida (1925-1978).

El firme arraigo de las ideas de Imbelloni y de la Escuela Histórico-Cultural alemana en la antropología practicada en la Argentina –que llegó a hacerse dominante– no parece resultar de una suerte de "vacío intelectual" producido en el campo científico a consecuencia de las críticas sufridas por el evolucionismo clásico.³¹ Todo lleva a concluir que sus ideas fueron aceptadas por su firme inserción en los círculos intelectuales del país, portadoras de un agresivo nacionalismo de inspiración italiana. Así lo demuestra un conjunto de artículos de juventud sobre la "guerra y el pacifismo", cuestiones que agitaban los círculos políticos de la época.³² Una particular lectura viquiana del fenómeno le permite a Imbelloni presentarlas como "ciclos inevitables", a

la manera de los *corsi e ricorsi* del filósofo italiano. Junto a una aversión declarada hacia las ideas del “progreso ilimitado” (base del pacifismo), sus reflexiones anticipan su posterior adhesión a los postulados de la corriente difusionista germánica de la antropología.

Algo más tarde, en su libro *La Esfinge Indiana* (1926) anuncia la fundación de lo que llama Nueva Escuela Argentina de Antropología, un pretencioso proyecto que, si no llegó a tener la importancia aspirada, caracteriza ese momento de la antropología. Al mismo tiempo, anuncia una nueva especialidad, la Americanística, aplicada al estudio del hombre americano, su origen, el poblamiento del continente y sus culturas. Esta disciplina constituiría la piedra fundamental de un “programa de estudios” de la nueva corriente antropológica que deseaba desarrollar. La Nueva Escuela, con sus renovadas ideas sobre la labor antropológica, no se instala por la retracción pura y simple del evolucionismo; al contrario, lo consigue por tratarse de una reinterpretación, en el mismo marco epistemológico, de los viejos dilemas sobre la unidad y pluralidad del hombre que marcaron la antropología desde sus orígenes. La antigua división entre los naturalistas argentinos, “morenistas” y “catastrofistas” de un lado, “ameghinianos” y “transformistas” de otro, que algo más tarde, en el ámbito de las teorías raciológicas, dieron origen a la división entre “poligenistas” y “monogenistas”, tomará, con Imbelloni, desde la óptica de las culturas, una nueva fisonomía con la lucha entre “paralelistas” y “difusionistas”.

Si con *La Esfinge Indiana* Imbelloni había lanzado la “Americanística”, con su “Epítome de culturología”³³ presenta el método histórico-cultural de inspiración germánica y con él consigue establecerse entre los antropólogos argentinos. La *Nueva Etnología* trae consigo una redefinición de los diversos ramos de la antropología. Concebida como una disciplina esencialmente histórica, la Nueva Etnología se propone estudiar la vida del pasado remoto hasta los umbrales de la historia, la Proto-historia.³⁴

En este terreno, se destacan los estudios de Imbelloni sobre lo que llamó Pensamiento Templario, pensamiento clasificatorio caracterizado por la tetrapartición. En su particular lectura de esa mentalidad, Imbelloni cree haber descubierto el *Antiguo Discurso*, manantial que sirvió de inspiración a la filosofía sobre las Edades del Mundo de Giambattista Vico. Declarando a Vico su maestro, la radical pos-

tura historicista de Imbelloni, aliada a una desconfianza explícita del racionalismo, desagua rápidamente, de manos de la *Scienza Nuova*, en una “hermenéutica histórica”. La antropología se vuelve entonces metafísica, o sea, filosofía primera que busca, más allá de la física, la “comprensión” de la “vida mental” de otras culturas.

La oscilación entre las ciencias naturales e históricas que presentaba la antropología en la Argentina durante el período anterior, convocada a auxiliar en la tarea de pensar el pasado nacional, de hacer ese pasado nacional plásticamente visible para alimentar una auto-imagen que viniese a completar la deseada integración social, como pregonaba el pensamiento nacionalista, creó las condiciones favorables para la asimilación de la nueva tendencia historicista imbelloniana. Dispuesto a hacer de la antropología una ciencia comprometida con la tarea aún más ambiciosa de restaurar el pasado no solamente nacional, sino americano, la llamada Magna Restauración, la nueva tendencia en la antropología produjo no tanto una ruptura en el ámbito del discurso científico sino una reinterpretación, desde una diferente tradición filosófica, de los antiguos y muy familiares dilemas disciplinares.

A la presencia de Imbelloni se sumará la de un grupo de investigadores extranjeros que inmigran al país por obra de aquél: O. Menghin, B. Males y M. Bórmida. La inserción de ese grupo se da en un período de plena expansión institucional de la disciplina, de la creación de nuevos centros de enseñanza e investigación, fuera de los ya tradicionales de Buenos Aires y La Plata.³⁵ La corriente germánica de pensamiento echa raíces en el país y se ajusta paulatinamente al nacionalismo imperante.³⁶ En esta época, se amplía la distancia entre las ramas que se identifican con las ciencias naturales y aquellas denominadas “ciencias de la civilización”. Una profunda preocupación con la delimitación de las “antropologías” y la irrupción de un conjunto de nuevos problemas, objetos y categorías bien diferenciados, tales como raza, pueblo, etnia, nación, parecen hacer su aparición en el momento que se hace sentir la demanda de estudios sobre la pluralidad de la sociedad nacional. La creación del Instituto Étnico Nacional (1948), al que se incorporan algunos especialistas del área y cuyo objetivo era el estudio integral de la población argentina, incluyendo indios y comunidades extranjeras, en sus dimensiones biológica, psicológica, histórica o cultural, es una prueba de la es-

trecha conexión existente entre las acciones dirigidas a la integración social e ideológica, como parte del proceso de construcción de la nación, y las actividades y discursos disciplinares.

En ese marco de firme instalación de la escuela alemana, cabrá a uno de los jóvenes italianos inmigrados el desarrollo de un esfuerzo teórico específico, en la línea de pensamiento diltheyano, que lleva a radicalizar la ya existente escisión en la antropología, dividida entre las ciencias naturales y las ciencias históricas. Principal discípulo de Imbelloni, los trabajos de Marcelo Bórmida permiten identificar los profundos cambios que se operan en el plano epistemológico de las “Ciencias del Hombre”. La dicotomía diltheyiana de las ciencias viene a finalizar un largo período de oscilación de la antropología local con el firme propósito de hacer de la historia una meta-disciplina, y de la etnología un capítulo de aquella. Dando continuidad al movimiento iniciado por Imbelloni, la antropología bormidiana abraza el método “comprensivo” con lo que se abre espacio para una etnología fenomenológica, de fondo irracionalista, que nutrirá la antropología hasta las primeras décadas de la segunda mitad del siglo.³⁷

Más que una absorción completa de la corriente germánica, por causa del retroceso de las ideas dominantes en el siglo anterior, su firme instalación se comprende mejor cuando son consideradas las circunstancias históricas, la incorporación de científicos de origen itálica o germánica, y las bases epistemológicas locales en las que se produce una casi verdadera transculturación científica. La integración a la “cultura científica nativa”, al antievolucionismo de raíces católicas y, especialmente, la armonización con la ideología nacionalista de la época (empeñada en la construcción de una auto-imagen nacional con base en una profunda revisión de los aportes migratorios), provee nuevos elementos para comprender la forma en que ocurre la incorporación de la tradición germánica de antropología.

En el plano puramente epistemológico se opera una escisión entre las tendencias naturalistas e his-

tóricas, escisión que se radicalizará con la etnología bormidiana, dando lugar, de ese modo, a un rechazo de los métodos causalísticos-explicativos en favor del comprensivismo diltheyiano. Tal corte se produce junto a la retomada del sentido bipartido de la noción de cultura en la tradición alemana (y en parte italiana), que coloca todo el énfasis en la dimensión subjetiva. Es en ese “abismo” entre las ciencias que se encuentra el origen del carácter refractario de la antropología local a las tradiciones francesa e anglo-sajona, y la explicación de la curiosa sobrevivencia de la corriente histórico-cultural a la propia matriz intelectual europea.

La decidida instalación del difusionismo alemán encuentra suelo favorable en la cultura científica preexistente ya que, ajustada al pensamiento nacionalista por el compromiso de restaurar el pasado, se había lanzado mucho antes a una fuerte aproximación con las ciencias históricas. El sólido ajuste de la antropología con la “construcción de la nación” debe ser considerado un factor decisivo en la duradera asimilación de las corrientes de pensamiento que se instalan en la antropología en la Argentina en la primera mitad del siglo XX. Pero estamos en los umbrales de un nuevo y complejo período de la disciplina que se confunde con los rumbos que tomará en los años posteriores, no siendo posible, dado los límites de este trabajo, abordar.

El estudio buscó comprender y elucidar la especificidad del proceso de la constitución y desarrollo del pensamiento antropológico en la Argentina, en tanto disciplina científica y académica, desde la perspectiva de una Etnografía de la Ciencia. Se consideraron tres momentos: la emergencia de la antropología, su afianzamiento institucional y posterior renovación con el aporte de investigadores extranjeros, a lo largo de casi un siglo de existencia. Guiado por una “mirada etnográfica”, el estudio privilegió la problemática de la “construcción de la nación” como elemento guía para detectar las singularidades discursivas e institucionales de la disciplina, problemática que se mostró fundamental para iluminar cada uno de los tres momentos analizados.

Bibliografía

Babini, J. 1986. *Historia de la ciencia argentina*. Buenos Aires, Solar.

Barnes, B. 1986. *T.S.Kuhn y las ciencias sociales*. México, Fondo de Cultura Económica.

- Bartolomé, L. J. 1982. "Panorama y perspectivas de la antropología social en la Argentina". En: *Revista Desarrollo Económico*, 87, vol. XII, Buenos Aires, Ed. Instituto de Desarrollo Económico y Social.
- Besio Moreno, N. 1955. "Florentino Ameghino y la ciencia nacional". En: *Anales de la Sociedad Científica Argentina*, vol. CLIX, Buenos Aires.
- Bórmida, M. 1976. *Etnología e fenomenología. Ideas acerca de una hermenéutica del extrañamiento*. Buenos Aires, Cervantes.
- Bourdieu, P. 1972. *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Genève, Droz.
- . 1983. "O campo científico". In: *Pierre Bourdieu* (R. Ortiz, org.), São Paulo, Ática.
- Cardoso de Oliveira, R. 1988. *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, Brasília, CNPq.
- Y G. R. Ruben (orgs.). 1995. *Estilos de Antropología*. Campinas, São Paulo, Unicamp.
- Elias, N. 1972. "Process of State Formation and Nation Building". In: *Transactions of the Seventh World Congress of Sociology*, Gêneve, I.S.A.
- Fernández, J. 1979-1980. "Historia de la arqueología argentina". En: *Anales de Arqueología y Etnografía*, vols. XXXIV-XXXV, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo.
- Fígoli, L. H. G. 1990. *A ciência sob o olhar etnográfico: estudo da antropologia Argentina*. Brasília, Tese doctoral, Universidade de Brasília (UnB).
- . 1995. "A antropologia na Argentina e a construção da nação". In: *Estilos de Antropología* (R. Cardoso de Oliveira y G. R. Ruben, orgs.), Campinas, UNICAMP.
- Garbulsky, E. 1987. "José Imbelloni: positivismo, organicismo y racismo". En: *Cuadernos de la Escuela de Antropología*, 3/87, Rosario, Universidad Nacional de Rosario (UNR).
- Geertz, C. 1983. *Local Knowledge*. New York, Basic Book Inc.
- Germani, G. 1971. *Política y sociedad en una época de transición*. Buenos Aires, Paidós.
- González, A. R. 1982. "Teoría antropológica: integración y colapso". En: *Revista Cultura, Casa del Hombre*, 3/4/, año II, Buenos Aires.
- Imbelloni, J. 1926. *La esfinge indiana: antiguos y nuevos aspectos del problema de los orígenes americanos*. Buenos Aires, El Ateneo.
- . 1936. *Epítome de culturología*. Buenos Aires, Nova.
- . 1950. "Antropología: investigadores e investigaciones, etapas de esta ciencia en nuestro país". En: *Publicaciones de la Subsecretaría de Educación de la Nación. Primer Ciclo Anual de Conferencias*, 4, vol. I Se. IIIa., Buenos Aires.
- Japiassu, H. 1978. *Nascimento e morte das ciências humanas*. Rio de Janeiro, Francisco Alves.
- Lafón, C. R. 1958. "Apuntes para una historia del Museo Etnográfico". En: *Revista de Educación*, 3, año III, N. S. La Plata.
- Outes, F. F. 1909. Informe del IV Congreso Científico", *La Universidad de La Plata en el IV Congreso Científico (I Panamericano)*, Buenos Aires, Publicación del Honorable Consejo Superior.
- Peirano, M. G. S. 1984. *The anthropology of anthropology: the brasilian case*. Ph. D. Dissertation, Harvard University.
- Quijada, M. 1985. *Manuel Gálvez: 60 años de pensamiento nacionalista*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Rojas, R. 1909. *La restauración nacionalista. Críticas para la educación argentina y bases para una reforma en el estudio de las humanidades modernas*. Buenos Aires, Pena Lillo.
- Torres, L. M. 1905. "Colecciones arqueológicas de museos argentinos". En: *Anales del Museo Nacional de Buenos Aires*, Se. III, IV, Buenos Aires.
- Ygobone, A. D. 1979. *Francisco P. Moreno: arquetipo de argentinidad*. Buenos Aires, Plus Ultra.

Notas

1 Trabajo presentado al Centro de Antropología Social, Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES), Jornadas del Grupo de Estudio, Historias de la antropología: perspectivas comparadas desde la trayectoria argentina, Buenos Aires, 30 de julio de 2004. Agradezco al Prof. Germán Soprano por la oportunidad de discutir este trabajo con el Grupo de Estudio Historias de la Antropología. Agradezco especialmente a la Prof. Rosana Guber por la cuidadosa lectura de este trabajo y los importantes comentarios presentados durante la reunión. También a Guillermo López por la revisión del texto y valiosas observaciones.

2 Doctor en Antropología Social, Universidade de Brasília (UnB). Profesor del Departamento de Sociología e Antropología de la Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Brasil. Dirección: Departamento de Sociología e Antropología, FAFICH, Av. Antônio Carlos 6627, Campus Universitario, Pampulha, Belo Horizonte, Brasil. CEP

31270-901 Tel: (55)(31)3499-5032, Email: ifigoli@fafich.ufmg.br; ifigoli@terra.com.br.

3 El resultado completo de la investigación fue presentado como tesis doctoral en la Universidad de Brasília (UnB), en 1990. Por diversas razones explicadas en la tesis, el análisis se detiene alrededor de 1960. Este artículo fue originalmente presentado en un simposio en la Universidade de Campinas (Unicamp), Brasil, en octubre de 1990, sobre historia e etnografía de la antropología, como parte de un programa de estudios de "antropologías periféricas". Sobre los resultados de ese simposio ver CARDOSO DE OLIVEIRA, R. Y G. R. RUBEN (orgs.). 1995. *Estilos de Antropología*. Campinas, São Paulo, Unicamp.

4 Ver GEERTZ, C. 1983: 154.

5 Ver CARDOSO DE OLIVEIRA, R. 1988: 163.

6 Ver GEERTZ, C. 1983:152.

7 Sobre el bicefalismo de la historia de la ciencia, ver CARDOSO DE OLIVEIRA, R. 1988: 168. Respecto de la artificialidad y arbitrariedad de esa dicotomía, así como la necesidad de considerar la ciencia como un fenómeno de cultura, indisoluble de las demás prácticas humanas, ver JAPIASSU H. 1982: 38 e ss.

8 El abordaje comparativo, implícito en el trabajo, tiene por referencia principal el estudio del caso brasileño; sobre este tema, ver PEIRANO, M. G. S. 1981.

9 Numerosas indagaciones semejantes, o sea, de focalizar la singularidad de las tradiciones nacionales en antropología a luz de los procesos político-ideológicos locales, surgen claramente en la década de 1970. Sobre ese asunto ver CARDOSO DE OLIVEIRA, R. 1988:143.

10 Ver ELIAS, N. 1972:279.

11 La noción de adscripción (identificación por sí y por otros) como criterio de pertinencia fue utilizado para delimitar las "fronteras" de la comunidad científica en estudio. Considerada como una "cultura científica", no se dudó en considerarla como una "aldea intelectual", como sugiere Geertz.

12 Nos referimos a la noción de "campo intelectual y científico" no como un universo "puro", puramente intelectual y científico, sino un campo social como otro cualquiera, arena de luchas específicas por intereses particulares, no ajeno a los procesos más amplios. Ver BOURDIEU, P. 1983:122.

13 Sobre la importancia de esta generación en el campo científico, ver BABINI J. 1986.

14 Ver BESIO MORENO, N.1934: 24.

15 Para la antropología física del siglo XIX, patagones y fueguinos presentaban ese carácter de antípodas humanas. Sobre la importancia conferida a los datos obtenidos por Moreno en la Patagonia, ver FÍGOLI, L.1990:61 e ss.

16 Sobre la vida de F. P. Moreno y el sentido de sus expediciones, nos apoyamos en documentación consultada en el Archivo General de la Nación. Ver también YGOBONE, A. D. 1979.

17 En 1881, después de un período en Europa, Moreno pronuncia una conferencia en la Sociedad Científica Argentina cuyo título era "Antropología y arqueología: importancia del estudio de estas ciencias en la República Argentina". Moreno subraya la necesidad de diferenciarlas de aquellas prácticas no metódicas o no disciplinares que carecen, por falta de preparación, de cualquier base para alcanzar la verdad científica. Ver YGOBONE, A.D. 1979:233 e ss.

18 A diferencia del intenso estímulo dado a Moreno, Burmeister no revela interés por los hallazgos fósiles de Ameghino, supuestamente indicadores de gran antigüedad del hombre americano. Será el punto de partida de una rivalidad científica que Ameghino mantendrá por años con el maestro y, posteriormente, con Moreno.

19 Ver FERNÁNDEZ, J. 1979:28.

20 Ver IMBELLONI, J. 1950.

21 Nos referimos a la consolidación de estos estudios en el país en comparación con el período anterior, manifiesta por la significativa ampliación de los espacios institucionales ocupados por la disciplina.

22 Para comprender mejor la dimensión de los cambios estructurales provocados por la inmigración de extranjeros, ver GERMANI, G. 1971:271.

23 Si las "Bases" de Alberdi marcaron el proyecto liberal de los 80, "La Restauración Nacionalista" de Ricardo Rojas fue la obra fundamental del pensamiento nacionalista de la primera década del siglo XX.

24 Ver QUIJADA, M. 1985:22.

25 Ver TORRES, L. M. 1905.

26 Nos referimos a la idea de T. Kuhn de que la continuación de una forma de cultura científica supone mecanismos de socialización y transmisión de conocimientos. Sobre el asunto, ver BARNES, B. 1986: 36.

27 Sobre la historia del Museo Etnográfico de Buenos Aires, consultar LAFÓN, C. R. 1958.

28 P.Bourdieu ha trabajado la clásica noción de *habitus*, definiéndola como "sistemas de disposiciones durables, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes". Según Bourdieu, los *hábitos científicos* pueden ser efectivamente considerados más que como esquemas durables (producto de una repetición), como *principios generadores y estructuradores de prácticas y representaciones* relativas a cada cultura científica. Ver BOURDIEU, P. 1972: 175.

29 Ver IMBELLONI, J. 1950: 203. A pesar de las reservas que hacemos a esta genealogía propuesta por Imbelloni, por una cuestión práctica mantenemos las denominaciones pero, diferentemente de su autor, consideramos que ambos grupos constituyen una red integrada de profesionales, representantes de la misma fase de la disciplina.

30 Outes dirige duras críticas a los "profesionales especialistas", en contraposición a los "especialistas científicos" que participan del I Congreso Panamericano; en realidad, su crítica está relacionada con la polémica entablada con el autodidacta Florentino Ameghino, a respecto de la validez de sus hipótesis sobre la antigüedad del hombre americano. Lo que estaba en juego en ese debate eran los principios de reconocimiento de la autoridad y de la competencia científicas. Ver OUTES, F. F. 1909.

31 Ver, BARTOLOMÉ, L. J. 1982.

32 Ver, GARBULSKY, E. 1987.

33 Como F. Graebner, cuyo *Metodología etnológica* (1911) constituía el tomo primero de una "Biblioteca Etnológica", el libro de Imbelloni *Epítome de culturología* también era presentado como el primer volumen de una serie, la "Biblioteca Humanior: biblioteca del americanista moderno".

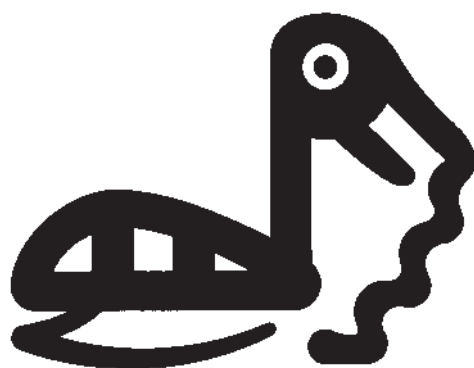
34 Ver IMBELLONI, J. 1936: 187.

35 Pueden citarse, por ejemplo, la Universidad de Tucumán, con una cátedra, un Museo de Etnografía y un Instituto de Antropología; la Universidad de Cuyo, en Mendoza, con una sección antropológica y una cátedra; la Universidad de Córdoba, con un Instituto y un Museo de Arqueología y Etnografía. Ver IMBELLONI, J.1950: 213.

36 Los más destacados que adhirieron a las nuevas ideas fueron: F. Márquez Miranda, E. Casanova y E. Palavecino.

37 Podría caracterizarse la antropología que se instala en la Argentina como una *tradicción dominada por la categoría tiempo*. Esa perspectiva diacrónica habría recortado un dominio de saber a partir del cual se rechazaron las tradiciones *atemporales* o *sincrónicas* como las antropologías que se cultivaron en Francia e Inglaterra, principalmente. Sobre la "matriz disciplinar" de la antropología, consultar CARDOSO DE OLIVEIRA, R. 1988:15.

Panoramas temáticos



Pueblos Indígenas y Antropología en Argentina (1994-2004)

Claudia Briones

Si las conmemoraciones apuntan a identificar hitos temporales que entramen significaciones, el quinto centenario de la conquista y colonización de América cumplió su cometido. Esta vez, sin embargo, el evento operó como disparador de una revisión a escala planetaria de las interpretaciones del pasado. Argentina no permaneció ajena a una disputa que en sus extremos pasaba por leer el desembarco de Colón como “encuentro de culturas” desde Europa y pensamientos eurocentrados, y como “último día de libertad” desde los pueblos originarios de las Américas, sus variados grupos de apoyo, colaboradores y simpatizantes. Así, en “el país sin negros y casi sin indios”, aparecieron para esa fecha varios textos que se hicieron eco de la visibilidad reclamada por los pueblos indígenas, reflejando, problematizando, nominando la diversidad negada (Hernández 1992a y b; Hidalgo y Tamango 1992; Kowalski 1993; Martínez Sarasola 1996 [1992]; Radovich y Balazote 1992)

Ciertamente, varias cuestiones contribuyeron a que se pusiera en foco la temática en y desde distintas arenas nacionales e internacionales. Por lo pronto, los “Quinientos Años” acaecieron en el clímax de una época paradójica. Los procesos de transnacionalización venían ya posibilitando que la retórica universalizante de los derechos humanos fuese poniendo en valor la diversidad biológica y cultural. Las gubernamentalidades neoliberales entramadas desde fines de los 1970’s habían empezado ya a promover reformas constitucionales que en muchos países de Latinoamérica reconfiguraron funciones estatales a la par de reconocer los derechos de los pueblos indígenas y las comunidades de afro descendientes, creando un escenario que Donna Van Cott (2000) define como de multiculturalismo constitucional. Paralelamente, la exclusión social fruto de la acumulación flexible del capital seguía trepando de manera sostenida, sumiendo en condiciones materiales de vida cada vez más desventajosas a la gran mayoría de aquellos

segmentos de población cuyos derechos especiales eran objeto de esas variadas políticas de reconocimiento (Sieder 2002). Argentina tampoco escapó a estas tendencias. Si la reforma constitucional de 1994 introduce el reconocimiento de la pre-existencia étnica y cultural de los PIs, alrededor de esa fecha comienza a hacerse visible un deterioro iniciado al menos dos décadas antes –deterioro que ha sido fruto de un proceso de reconversión económica que ha llevado al país a alcanzar tasas de pobreza e indigencia así como de desempleo inusitadas hacia el inicio del nuevo milenio.

En todo caso, este contexto de re-entramado del sistema-mundo no menos que la redefinición de los marcos legales epitomizada por la firma del Convenio 169 de la OIT en 1989 plantearon numerosos desafíos a los movimientos indígenas de reivindicación y reclamo, así como a los antropólogos interesados en dar cuenta de tales procesos. Este artículo hace precisamente foco en los saberes producidos por la disciplina a lo largo de poco más de una década cuyo inicio, en lo nacional y lo internacional, queda explícitamente marcado por dos gestos de alto contenido simbólico. Casualmente, poco antes de que en diciembre de 1994 la Asamblea General de las Naciones Unidas aprobase el Decenio de los Pueblos Indígenas, Argentina reformaba su constitución, lo que representa la incorporación –aunque aún embrionaria y escatimada– de las demandas indígenas en la agenda pública del país. Apuntamos a identificar temáticas, teorizaciones y caminos tomados por la práctica disciplinar, en diálogo más o menos tensionado con las producciones de los pueblos originarios.²

I. Contextos y paradojas

En América Latina y Argentina, la transformación de los marcos jurídicos para dar cabida al reconoci-

miento de los derechos de los PIs –proceso que un abogado de los Inuit, Russel Barsh (1994), llama de pasaje de los indígenas de objetos a sujetos del derecho internacional, o que Willem Assies (2004) denomina de pasaje de minorías a pueblos– ha sido la superficie de emergencia de procesos supra- y sub-estatales más amplios.

En términos supra-nacionales, la alianza entre transnacionalización –en tanto re-territorialización de prácticas económicas, políticas y culturales y reconfiguración del “orden inter-nacional” por el aumento y diversificación de los flujos de población, productos, información, etc.– y neoliberalismo –como forma de gubernamentalidad (Foucault 1991) acorde a esta etapa de acumulación flexible del capital– viene habilitando una serie de reclamos (Segato 2002) y entramando una serie de paradojas insinuadas en los 1970s, instaladas en los 1980s, y con clara visibilidad social desde los 1990s particularmente. Brevemente,

- puesta en valor de la diversidad cultural vía el reconocimiento de derechos especiales con conculcación de derechos económico sociales y alta exclusión social (Hale 2002; Žižek 2001);
- politización de la cultura (S. Wright 1998), con despolitización de la política (Comaroff y Comaroff 2002);
- declamaciones sobre la importancia de la descentralización estatal con alta actividad estatal en aspectos de seguridad y generación de marcos legales para la desregulación (Gordon 1991);
- confluencia perversa (Dagnino 2004) entre demandas indígenas de autonomía y participación y lo que Nikolas Rose (1997 y 2003) denomina redefinición neoliberal de los ciudadanos como actores con responsabilidad, autonomía y elección (Briones et al. 2004);
- objeciones indígenas a un régimen económico que se resiste a promover transformaciones que apunten a una mayor justicia social a veces en coexistencia con reclamos de regalías y reconocimientos de propiedad intelectual que, adoptando los fundamentos de un orden capitalista avanzado, corren el riesgo de transformar prácticas, saberes y la espiritualidad asociada en mercancía (Briones 2004b y en prensa).

A pesar de estas tensiones y paradojas compartidas, es obvio que la constitución de los PIs en su-

jetos políticos y actores sociales avanza a ritmo dispar en los distintos países de América Latina, por las peculiaridades de cada país y del reordenamiento del sistema-mundo (Briones 1998b; Escárzaga 2004; Sieder 2004). En otras palabras, las fuerzas tendenciales (Grossberg 1992) que mueven a reconfigurar las funciones de –y las fronteras entre– estado y “sociedad civil”, así como las transformaciones en las maneras de definir “lo social”, lo político/la política y la ciudadanía no operan en el vacío. Antes bien, conllevan rearticular ordenamientos sedimentados que también ejercen sus propias fricciones al nuevo sentido común de la época, dando por resultado lo que podríamos llamar neoliberalizaciones de los estados y las culturas “a la argentina”, “a la mexicana”, “a la colombiana”, “a la chilena”, “a la brasileña”, etc. Por ello, a pesar de los argumentos que proclaman el debilitamiento y la des-territorialización de los estados-nación, es todavía pertinente hacer foco en cómo distintas formaciones nacionales de alteridad (Briones 2004b) han procesado reconocimientos y reclamos globalizados. En tanto problema de investigación, un foco semejante lejos está de negar el peso de los procesos de transnacionalización o mundialización, sino que busca más bien dar textura a las disparidades que estos procesos recrean y con las que son recreados.

Desde este marco, es interesante pensar tanto las luchas indígenas, como los trabajos antropológicos que han apuntado a dar cuenta de ellas en Argentina. Aunque con inserciones y pesos diversos, unas y otros forman parte del panorama trazado, como productos pero también como engranajes productores de las interfases entre esas fuerzas tendenciales y las reconfiguraciones apuntadas. Esto es, así como la agencia indígena hace suyos conceptos propios de la era (v.g., cultura como recurso, como derecho o como patrimonio) y puja por redefinir agendas de gobierno y directrices de las agencias multilaterales (Briones 2005), se hace más visible en ciertos temas que en otros que la producción de conocimiento académico experto se mueve en base a agendas que se adecuan o eventualmente cuestionan o redireccionan programas e intereses políticos gestados en otra parte (Briones et al. 2004).

Ahora bien, como ninguna de estas agencias es uniforme ni sus prácticas están predeterminadas por la pertenencia respectiva (Hall 1986), ambas pueden articularse en campos antagónicos. Un análisis de las interfases entre las fuerzas tenden-

ciales y las reconfiguraciones requeriría por tanto explorar iniciativas indígenas y emprendimientos académicos en toda su diversidad de interconexiones. No es éste sin embargo el propósito de un artículo que apunta fundamentalmente a mostrar la diversidad de trabajos antropológicos estimulados por las nuevas y sucesivas coyunturas.

II. Temas/Problemas

A partir de la reforma constitucional, una de las superficies de emergencia más visibles de la llamada “cuestión indígena” ha sido la adecuación de los marcos jurídicos. No obstante, esta adecuación más bien ha sido la punta del iceberg de transformaciones previas y posteriores mucho más amplias que han estimulado el interés analítico en distintos temas y problemas, y llevado incluso a repensar y replantear los rumbos y estilos de la práctica profesional. Mientras la última cuestión se retoma sobre el final, el objetivo de esta sección es puntear la diversificación de temáticas analizadas –diversificación que por cuestiones expositivas agruparé en torno a tres ejes principales.

II.a. Legislación y políticas estatales: señalamientos de desfasaje y propuestas de alineamiento

Si muchas de las producciones de los pueblos originarios han apuntado a señalar o bien las limitaciones de los marcos legales existentes o bien el desfasaje entre producciones jurídicas y efectivización de los derechos reconocidos, las argumentaciones en torno al carácter operativo o programático de los reconocimientos han sido el principal estímulo de variadas producciones por parte de los juristas interesados en la cuestión (ver, por ejemplo, Bidart Campos 1995 y 2002). Especialmente los abogados que trabajan como asesores de comunidades y organizaciones indígenas han elaborado diversos trabajos orientados o bien a describir los pormenores judiciales de ciertos casos (ver por ejemplo, Duch 2003b y c; Mansilla y Miras Trabalón 2003), o bien a precisar conceptualmente las dinámicas y efectos de procesos y conceptos (ver, por ejemplo, Althabe, Braunstein y González 1995; Diez y Falaschi 1995; Duch 2003a; Falaschi 2002 y 2004; Falaschi y Ramos 2000; Hualpa 2003; Zapiola 2001).

Dentro del campo antropológico, las implicancias simbólicas y subtextos de las producciones legales también han sido objeto de interés. Carrasco (2000) ha reunido una completa revisión de leyes y reformas constitucionales a nivel tanto federal cuanto provincial, así como fallos de la Corte Suprema sobre dictámenes que han involucrado a comunidades indígenas. Mientras en Carrasco et al. (2001) se emprende una comparación de los marcos internacionales –el borrador de la Declaración Universal de los Derechos Indígenas de las Naciones Unidas y la Declaración americana de la OEA– análisis de aspectos puntuales de las producciones legales nacionales y provinciales se encuentran en los trabajos del Grupo de Estudios en Legislación Indígena (GELIND 1999a, 1999b, 2000a, 2000b), en el informe de la Universidad Nacional del Comahue (UNC-APDH 1996), en Mombello (1991), Slavsky y Zapiola (2000) y Vázquez (2000).

En todo caso, mayores han sido las producciones que dan cuenta de las políticas estatales para describirlas en su contemporaneidad (Falaschi 2004; Lenton y Lorenzetti en prensa; Lorenzetti 2004; Mombello 2002; Radovich 1999) o para explicarlas en su historicidad, examinándolas a la luz de trayectorias históricas de tratamiento estatal de la cuestión indígena (Carrasco 1991; Díaz y Falaschi 2002; Garbulsky 1997; Gordillo y Hirsch 2003; Slavsky 1992).

Por otra parte, ciertos trabajos se han detenido menos en caracterizaciones globales, que en analizar aspectos puntuales de las políticas e iniciativas estatales, sea en términos de examinar las consecuencias de los formatos implementados por el Censo Nacional 2001 –el primero en incorporar una variable de autoidentificación indígena (C. González et al. 2000; Fernández Bravo et al. 2000; Urquía y Goldztein 1999)– o sea para relevar implicancias de proyectos de desarrollo y mega emprendimientos (Balazote 1999a, 1999b y 2002; Balazote y Radovich 2001; Barbarán 2002; Radovich y Balazote 1997; van Dam 2002), así como de emprendimientos de educación bilingüe e intercultural (Bigot, Rodríguez y Vázquez 1997; Bordegaray y Novaro 2004; Briones 2002a; Díaz y Alonso 2004; Falaschi 1997; Lanusse 2004; Messineo 2001; Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología 2004; Otero 2002; Petz 2003), de prácticas de interculturalidad en el campo de la salud (Azcona 1999; Gorosito Kramer 1993; Kalinsky y Arrúe 1996), de aplicación de un derecho penal intercultural (Ka-

linsky 2000; Kalinsky y Arrúe 1999), o de promoción de las artesanías (Rotman 1999) y del llamado turismo cultural (Millán 2004; NAYA s/f; Valverde 2004b). En ciertos casos, el énfasis se puso en contextos provinciales particulares, como el análisis de Falaschi, Sánchez y Szulc (en prensa) para Neuquén, el de Seró y Kowalski (1993) para Misiones, el de Carrasco (en prensa) para Salta, o el de Escolar (en prensa) sobre San Juan.

Respecto de este eje, algunas de las principales discusiones pasan por explicar las razones del desfase entre marcos jurídicos e iniciativas estatales, así como por definir hasta qué punto Argentina se caracteriza por ausencia de una política sistemática o por una estrategia de dar respuestas puntuales más o menos coyunturales a casos puntuales, como principio caracterizador de los emprendimientos estatales.

II.b. Reconfiguraciones de prácticas, pertenencias e imaginarios de nación y región

Más allá del accionar de diversos organismos estatales, las pertenencias hegemónicas y las marcaciones de alteridad también se co-producen y particularizan desde otras agencias y a través de variados canales. En tal sentido, un conjunto de trabajos se ha abocado a examinar transformaciones recientes en prácticas y representaciones de argentinidad e indianidad a nivel del país en su conjunto (Briones 1998b, 1998c, 2001a, 2002a, 2002c, 2004a y 2004b; Briones et al. 2004; Balazote y Radovich 1999; Quijada 2002; Ramos 2000 y 2002; Vázquez 2000). Otros, en cambio, han hecho foco en niveles subestatales, buscando dar cuenta de la constitución y transformación de ciertas regiones o de cada una de las provincias cuya composición reconoce albergar uno o varios Pueblos Originarios.

En este sentido, diversos aspectos de las articulaciones económicas, políticas e ideológicas y de las construcciones de alteridad en y de la región pampeano-patagónica se tratan en Briones y Lanata (2002); Kropff y Ramos (en prensa); Radovich y Balazote (1995). Variadas cuestiones ligadas a la constitución de la región chaqueña como tal se exploran en Buliubasich y Rodríguez 2002a; Gordillo (2000, 2002a y 2003); Gordillo y Leguizamón (2002); Trincheró (2000); Trincheró y Leguizamón (1995); y P. Wright (1998 y 2001).

Ahora bien, tras un creciente reconocimiento de que en un país con organización federal las “provincias” deben ser analizadas en diálogo con “la nación” pero como nivel de estatalidad con dispositivos de alterización particularizados, otros autores han venido explorando temáticas afines, aunque haciendo por ejemplo foco en Chubut (Ramos y Delrio en prensa), La Pampa (Lazzari 2003), Neuquén (Briones y Díaz 2000; Mombello en prensa), Río Negro (Cañuqueo et al. en prensa; Kropff 2002; Spoliansky 1998); Salta (Lanusse y Lazzari en prensa; Buliubasich y Rodríguez 2002a y 2002b), San Juan (Escolar 2003 y en prensa) o Tucumán (Isla 2002).

Por último, resulta obvio que las transformaciones apuntadas han estimulado el auto-reconocimiento público de identificaciones silenciadas o invisibilizadas por décadas. En este marco, ciertos autores se abocan a analizar las condiciones de emergencia y características de adscripciones indígenas en apariencia más “conflictivas” o “sorprendentes” que otras, por darse en contextos donde procesos de mestizaje y/o campesinización habrían supuestamente diluido las pertenencias originarias, sean las kolla en Jujuy (Karasik 2000; Lozano 1999), las huarpe en San Juan (Escolar 2000 y 2001, Slavsky s/f), las kakan en Tucumán (Isla 2002), o las del conjunto diaguita en Catamarca (Pizarro 2004).

En líneas generales, entonces, las principales discusiones que se retoman desde este eje pasan por sopesar cuáles factores y agentes contextuales —y con qué peso relativo— han desalentado o, por el contrario, propiciado y particularizado las condiciones de vida, reclamos y emergencias indígenas en distintas partes del país y en la Argentina en su conjunto. Hablamos de factores medularmente relacionados con la articulación de distintos frentes económicos, así como con la especificación de sociedades políticas con estilos propios de clientelismo y construcción de hegemonía cultural.

II.c. Producciones culturales y procesos organizativos indígenas

La agencia indígena sin duda ha sido una de las más activas en los procesos mencionados. En consecuencia, muchas de las producciones antropológicas se concentran en develar distintos aspectos de las estrategias de organización, trayectorias dirigen-

ciales y producciones de los pueblos originarios en Argentina, así como de los contenidos y términos de sus reclamos (Barbarán 2002; Briones y Carrasco 2003 y 2004; Carrasco 2002; Carrasco y Briones 1996; GEAPRONA 2001; Gordillo y Hirsch 2003; Siffredi y Spadafora 2001 y 2002).

Aunque las demandas más sostenidas de los pueblos originarios han sido y son las vinculadas al reconocimiento de la posesión y propiedad de las tierras y territorios ocupados tradicionalmente, son muchos los campos en que las reivindicaciones operan, sea que se vinculen a la participación en la gestión de los recursos y de los otros intereses que los afecten, a la implementación de una educación intercultural y bilingüe, al respeto por su identidad, costumbres, ceremonias y sistemas de administración de justicia o a su autonomía para la toma de decisiones, o sea que se relacione con la exigencia de representación política en organismos decisores o de constitución de un estado verdaderamente pluriétnico, pluricultural y plurinacional. Si bien con el tiempo se ha logrado una convergencia en las reivindicaciones de distintos pueblos tras conceptos maestros como los de territorio y autonomía, no son menores las especificidades de las demandas y formas de organización que cada conjunto se va dando. En tal sentido, resulta aún pertinente organizar los trabajos según las pertenencias centralmente tratadas, como la de los Ava-Guaraní: (Hirsch 2000 y 2003); los Chané (Slavutsky y Belli 1999); los Kolla (D. Domínguez 2002; Occhipinti 2003; Schittway 2003); los Mapuche: (Bari 2004; Briones 1999, 2001b, 2002b, 2003, 2004a, 2005 y en prensa; Cañuqueo 2004a, 2004b, 2004c y en prensa; M. Domínguez 2001; Falaschi 1994; Gutiérrez 2001; Hernández 2003; Kropff y Ramos en prensa; Ramos 2004a, 2004b, 2004c; Ramos y Delrio en prensa; F. Sánchez 1999; Valverde 2003, 2004a y en prensa; Vázquez 2002); Los Mbya-Guaraní (Gorosito Kramer 2003; Seró y Kowalski 1993); los Rankülche (Lazzari 2003 y Lazzari, Lazzari y Curtoni 2003); los Toba (Bigot, Rodríguez y Vázquez 1995; Citro 2001 y 2003; Gordillo 2002b y 2003; Millar 1999; Tamango 1997 y 2001); y los Wichi (Buliubasich y Rodríguez 2001 y 2002b; Carrasco 1997 y 2000b).

En términos de las problemáticas analizadas, resulta relevante destacar la emergencia bastante reciente de trabajos antropológicos centrados en ver cómo inciden las prácticas de reclamo de derechos

entre los jóvenes (Citro 2003; Kropff 2004 y en prensa) y los niños (Hecht 2004; Szulc 2002, 2004 a y b; Szulc y Hecht 2004) indígenas, así como otros que centran la mirada sobre las innovaciones estéticas que se ensayan para dar contundencia, visibilidad y nuevos ángulos de inflexión a las demandas colectivas (Briones 1999, 2001b y 2003; Kropff 2003; Kropff y Álvarez 2003; Golluscio 2000 y 2002; Golluscio et al. 1996).

En todo caso, en sintonía con debates tradicionales dentro de las academias latinoamericanas, muchas de las discusiones que inscriben los trabajos sobre las producciones culturales y procesos organizativos indígenas pasan por calificar y explicar demandas y reclamos en base a su propensión etnicista/culturalista o clasista/campesinista. Más allá de controversias que por momentos se enfrascan en polarizaciones poco conducentes, los trabajos más interesantes en este campo apuntan a dar cuenta de la productivamente rugosa textura metacultural de las reivindicaciones indígenas, de las complejas estrategias de la constitución y mantenimiento de las bases de acuerdo con prácticas políticas “tradicionales” o más recientemente adquiridas, y de la historicidad de alianzas siempre atravesadas por las peculiaridades de cambiantes contextos regionales.

III. Encuadres teóricos de las pertenencias indígenas

La producción de análisis antropológicos sobre prácticas y políticas generadas desde y hacia los Pueblos Indígenas no comporta necesariamente comprometerse con una producción equivalente que apunte a la teorización de las pertenencias indígenas. En este sentido, así como hay trabajos que examinan condiciones de vida de ciertas poblaciones sin hacer hincapié en su auto-adscripción indígena, también hay otros que pueden por ejemplo denunciar o examinar los efectos del racismo sin explicitar las condiciones, características y dispositivos de inscripción de “la raza” como construcción sociohistórica de sentido común, o sin ponderar la incidencia de las prácticas de racialización en los procesos de formación de grupo y construcción de sujetos sociales. No obstante, se han producido en el país trabajos que, además de indagar las prácticas y políticas generadas desde y hacia los Pueblos Indígenas, apuntan a problematizar las categorías expli-

cativas utilizadas a partir de experiencias y estudios de caso. El propósito de esta sección es mostrar ciertas vetas, conceptualizaciones y discusiones que ellos abren.

En muchas ocasiones y en distintos foros, los Mapuche han venido sosteniendo: “No somos un grupo étnico ni una minoría, sino un Pueblo-Nación Originario” (Briones 2002c), argumento que tiene al menos dos implicaturas particularmente interesantes y pertinentes para desentrañar las características de los enfoques antropológicos locales.

Primero, aunque algunos abordajes parten de distinguir la dispar dinámica inscripta por marcaciones etnicizadas y las racializadas sobre las pertenencias indígenas (Briones 1998a, 1998c, 2002c y 2004b; Belvedere et al. 2005; Escolar 2003),³ la mayor parte de los enfoques producidos por y desde la academia argentina se encuadran en una tradición académica latinoamericana que propende a enmarcar “la cuestión indígena” en el campo de los llamados “Estudios Étnicos”. Al hablar de “grupos étnicos” o “minorías”, resulta entonces evidente que el aserto mapuche imputa una manera académica de conceptualarlos que ha sido apropiada por los discursos hegemónicos para menoscabar sus derechos.

Segundo, afirmarse como “pueblo” también cuestiona la proliferación de encuadres que tienden a buscar una definición genérica de etnicidad, sin llegar a dar cuenta de por qué no todos los grupos considerados “étnicos” pueden reclamar ser reconocidos como “pueblos”, con las implicancias y potenciales efectos que un reconocimiento semejante comporta para los ordenamientos jurídico políticos en que los peticionantes están insertos. El punto aquí entonces es que postular la historicidad de las relaciones interétnicas –como lo hacen la mayoría de los abordajes en una era post-barthiana– no basta para explicar que hay etnicidades más que etnicidad (Hall 1986), o mejor dicho, “formas” de etnicidad que han emergido y re-emergen en y a través de procesos históricos paradigmáticos, distintos pero concurrentes– procesos que han ido definiendo para la distintas “formas” status, derechos e inserciones diferenciales (Fenton 1999). En el medio local, algunos venimos justamente trabajando desde la noción de “aboriginalidad” para dar cuenta de las peculiares alternativas históricas que en distintas partes del mundo propiciaron la reproducción del sujeto “pueblos indígenas” (Briones 1996b y 1998a).

En todo caso, otro punto a destacar es que también son mayoritarios los enfoques de las pertenencias indígenas que, buscando definiciones genéricas más apropiadas de la “eticidad” indígena, se aproximan a ella enfatizando identidades, modelos clasificatorios, y patrones interactivos de producción tanto de diferencia como de desigualdad. En este sentido, Vázquez (2002) prefiere el concepto de “procesos étnicos identitarios” al de identidad étnica, por resaltar los aspectos dinámicos por sobre los estáticos y por enfatizar los aspectos simbólicos de las identificaciones socioétnicas –aspectos que, según aclara, que no están de todos modos desvinculados de los modos de reproducción económico-social. Utiliza a su vez el concepto de etnicidad “como sinónimo de construcción política de la identificación étnica” en condiciones de desigualdad. Busca con ello aludir a dos aspectos diferentes y, a la vez complementarios. Si el primero incluye la construcción de la etnicidad desde la perspectiva de los grupos sociales que conforman colectividades étnicas que en la sociedad civil son mayoritarias –así como la autopercepción de su hegemonía, la expresión de las mismas elaborada por los medios masivos de comunicación, y la percepción de los aborígenes como grupos sociales minorizados–, el segundo aspecto está constituido por “las estrategias etnopolíticas desplegadas por las organizaciones indianistas que aprovechan los resquicios legales de la legislación existente y buscan apoyo en las ONGs y organismos y pactos internacionales que garantizan los derechos humanos de los pueblos (Vázquez 2000).”

Un énfasis semejante se encuentra en Liliana Tamango, quien retoma la idea de Abner Cohen de etnicidad política y de ver a los grupos étnicos como grupos de interés, para definir la etnicidad como resultado de una intensa interacción de agrupamientos étnicos que conlleva reacomodamientos. En este marco, Tamango postula a los reagrupamientos étnicos como expresión de “la continuidad en la transformación” (2001: 63) –idea ésta última que resuena con la definición de la etnicidad como proceso de re-producción sociocultural parcialmente caracterizada, postulada localmente por Sifredi y Briones (1989) y Briones et al. (1992).

Mostrando también afinidades con los enfoques instrumentalistas de la etnicidad, Balazote y Radovich explicitan que “el concepto de identidad étnica nos interesa no sólo desde el punto de vista de

modelos clasificatorios elaborados con antelación, sobre la base de la clasificación y la comparación de rasgos o bienes culturales, sino a partir del análisis de movilizaciones políticas que incluyen procesos de revitalización y acción política, basados en la etnicidad definida como identidad e ideología de la acción política de sujetos sociales colectivos (Balazote y Radovich 1999: 38-39)."

Más allá de ciertas particularidades y especificaciones que no podría desarrollar aquí, lo que comparten enfoques como los mencionados no sólo es su propensión a ver a los pueblos indígenas como "grupos de interés", sino el buscar develar las complejas relaciones e interacciones que se entablan entre grupos sociales de alguna manera preconstituidos en términos tanto de clase como étnicos. En palabras de Tamango (2001: 78), porque "la clase y la etnia son dos clasificaciones diferentes de la misma realidad social." En palabras de Bari (2002: 159), porque "las relaciones de clase condicionan directa o indirectamente a las relaciones interétnicas, en torno a un eje dinámico de explotación y dominación económica y social."

En esto, Trincherro (2000) toma un camino diferente, no tanto por relativizar la unidireccionalidad de las determinaciones de clase, sino por apuntar más bien a trabajar nivel de la estructuración de los dispositivos productores de sujetos sociales, para entender la dialéctica sujeción/subjetividad y la emergencia de disparejas modalidades de visibilización de los sujetos sociales. En este marco, Trincherro ve a la etnicidad como "resultado de relaciones interétnicas al interior del proceso de constitución de las relaciones de clase y de la forma estado-nación que expresa dichas relaciones (2000: 31)." Por ende, su explicación de la etnicidad depende no sólo de ver cómo los principios positivos y negativos de construcción de la nacionalidad han etnicizado selectivamente a las poblaciones para fragmentar la capacidad del trabajo de constituirse como sujeto colectivo (*id.*: 35). Pasa también por considerar las relaciones entre la "dinámica contradictoria y heterogénea (ya no funcional y homogénea) de los procesos de valorización al interior del modo de producción capitalista y las respuestas de los sujetos sociales concretos como un emergente de las relaciones entre dicha dinámica y la capacidad constitutiva y resistente del trabajo frente a los intentos de la domesticación funcional (Trincherro 2000: 360)."

Ahora bien, presuponer la inevitable preeminencia de un clivaje de desigualdad sobre otro no permite sortear una perspectiva unidireccional de las determinaciones que nos impide por ejemplo preguntarnos si y cómo, en un momento y contexto particular, las relaciones interétnicas condicionan las relaciones de clase. Partir en cambio de postular la imbricación de diversos clivajes de desigualdad como articulación siempre histórica, contingente y disputada habilita espacios heurísticos para analizar la forma en que las fuerzas tendenciales características de una cierta formación social operan su organización jerárquica, manteniendo ciertos puntos de condensación y ciertas regularidades en la dispersión, pero creando también intersticios que permiten su transformación (Briones 1998a: 229 y ss.). En esto, postular la autonomía relativa de los clivajes para explorar tanto la producción histórica de su articulación como las complejas vinculaciones que existen entre ellos y con el contexto histórico específico en que ocurren (Grossberg 1992) tiene que ver con dos cosas claramente apuntadas por John y Jean Comaroff. Primero, con que "los modos en que las relaciones dentro de cualquier sistema se significan son ya parte irreducible de la realidad de ese sistema", y por ende, con que "tanto las estructuras de desigualdad como los términos de su representación cultural –ya sea que se subsuman en la idea de 'etnicidad' o en otra– son mutuamente constitutivos (Comaroff y Comaroff 1992: 61)." Segundo, con entender que, si la etnicidad no puede ser tratada como un principio explicativo completamente "independiente", la misma puede sin embargo ser "perpetuada por factores muy diferentes a los que provocaron su génesis, y puede tener un impacto directo e independiente sobre su contexto emergencia (*id.*: 61)." En este marco, la dialéctica sujeción/subjetividad que atraviesa la re-producción material e ideológica de los pueblos indígenas parece más accesible desde un abordaje que, en vez de limitarse a un análisis de la economía política, incorpore el examen de la *economía política de la producción cultural de alteridades* (Briones en prensa).

Mi propuesta de pensar en términos de economías políticas situadas de producción cultural de alteridades apunta básicamente a ver cómo ponderaciones metaculturales que llevan a rotular metonímicamente ciertas relaciones desde alguna de sus dimensiones –esto es, como *prevalentemente* "de clase", o "étnicas", o "raciales", o "regionales", o

“nacionales”, o “religiosas”, o “de género”, o “etarias”, etc.—embragan dispositivos que reproducen dispares desigualdades internas y renuevan consensos en torno a ellas invisibilizando ciertas divergencias y tematizando otras.⁴ Al fijar umbrales de uniformidad y alteridad en base a ponderaciones construidas socialmente (ponderaciones por tanto siempre contingentes o históricamente transformables), esas economías entran *formaciones nacionales* (e incluso regionales o provinciales) *de alteridad* que evidencian las complejas articulaciones entre el sistema económico, la estructura social, las instituciones jurídico-políticas y los aparatos ideológicos prevalecientes en el contexto respectivo. Para habilitar o disputar, entre otras cosas, modos diferenciados de explotación económica y de incorporación política e ideológica de una fuerza de trabajo que —como señala Hall (1986)— se presupone y re-crea fracturada, los dispositivos que entran la producción de subjetividades dentro de tales formaciones no sólo apuntan a inscribir determinados criterios de identificación/clasificación y pertenencia, sino también a regular y administrar su ordenación o jerarquización sociocultural atribuyendo dispares consistencias, porosidades y fisuras a los contornos (auto)adscriptivos de contingentes sociales que se recortan en base a marcaciones selectivamente etnicizadas y/o racializadas.

Así, en un sentido similar al de Trincheró, yo también entiendo que, aun cuando las subjetividades habilitadas por la pertenencia a tales contingentes tienden a inscribirse como parcialmente segregadas y segregables en base a características supuestamente “propias”, los contingentes van quedando siempre definidos por una triangulación que los especifica entre sí y los (re)posiciona vis-à-vis el “ser nacional”. En todo caso, para dar cuenta de la historicidad de dichas formaciones —esto es, para entender qué hace que puedan ir cambiando tanto las valencias o valorizaciones relativas de los diversos contingentes, como las políticas que, de forma siempre contextual y temporalmente contingente, buscan fortalecer o debilitar esos contornos (auto)adscriptivos— incorporo el concepto de *geografías estatales de inclusión y exclusión*, entendiéndolas como articulaciones históricamente situadas y cambiantes mediante las cuales niveles anidados de estatalidad ponderan y ubican en tiempo y espacio “su diversidad interior”, a través de la articulación de *maquinarias* —organiza-

ciones activas de poder, como las define Grossberg (1992, 1993, 2003)— tanto *estratificadoras* y *diferenciadoras*, cuanto *territorializadoras*. En síntesis y como quedó explicitado en otra parte (Briones 2004b), *economías políticas de producción cultural, formaciones nacionales* —e incluso provinciales— *de alteridad* y *geografías estatales de inclusión/exclusión* fundamentalmente devienen recursos teórico-metodológicos para explicar las peculiaridades de cada país, y para pensar comparativamente la dispar receptividad y digestión de modas e imposiciones globales para la gestión de la diversidad que muestran tanto sus bloques hegemónicos, como los pueblos indígenas que en ellos habitan.

IV. Mirada retro/prospectiva sobre los caminos profesionales y estilos de trabajo

En lo que a producción de conocimiento se refiere, estamos en un momento particularmente interesante. Los pueblos originarios muestran una fecundidad inusitada en lo que hace no sólo a producir acciones directas y comunicados, sino también a examinar reflexivamente su pertenencia, devenir y praxis a través de algunos integrantes y organizaciones que ven como parte central de su quehacer también la escritura de ponencias (ver, por ejemplo, Cañuqueo 2004a, 2004b, 2004c y en prensa; Millán 2004), la co-autoría de trabajos con académicos no indígenas (ver por ejemplo Briones *et al.* 2004; Cañuqueo *et al.* en prensa), la participación autoral en volúmenes de la especialidad (Briones y Carrasco 2000; Coordinación de Organizaciones Mapuche 2002), o/y la integración de equipos de investigación “en colaboración” (Coordinación de Organizaciones Mapuche 2003; Díaz 2004) o “de mutua transferencia” (Hernández 2003). En similar dirección y consonancia, los rumbos profesionales y estilos de trabajo antropológico también se han diversificado.

No podríamos desarrollar aquí los diferentes caminos que están siendo ensayados hoy por antropólogos cada vez más explícitamente críticos de los complejos ribetes que tiene toda elaboración de una agenda de investigación, y menos aún los efectos que estas producciones están mostrando. De todos modos, nos interesa al menos señalar algunas tendencias que, en términos de prácticas, se

hacen visibles entre quienes tienen por objeto antropológico el de trabajar con la alteridad indígena –la más sostenida pero también más transformada dentro de la formación nacional de diversidad del país. A este respecto, pareciera que la movilización indígena y la adopción de un marco jurídico actualizado en lo que hace a reconocer los derechos de los Pueblos Indígenas viene llevando a los antropólogos cuyo trabajo está en relación a estos procesos a tomar alguno de los cuatro caminos siguientes.

Uno de los caminos posibles parece retomar los “usos y costumbres” de la Antropología, en lo que hace a definir agendas de investigación de manera independiente de las luchas indígenas, sin dejar por ello de esperar que la investigación básica que se realiza sea de utilidad para los mismos interesados y/o tomadores de decisiones. En este sentido, es interesante la aparición de interdiscursividades e intercitas entre ciertas producciones indígenas y algunos trabajos antropológicos –interdiscursividades e intercitas que pueden mostrar confrontación pero también consonancias. Un segundo camino comporta imbricar investigación y acción, apuntando a producir conjuntamente conocimiento con sus interlocutores en y a través del acompañamiento de sus luchas para, en el proceso, participar en la elaboración y redefinición de sus demandas.⁵ Un tercer camino tiende a definir

agendas de investigación que contribuyan a entender los contextos locales, provinciales y regionales en que se da la lucha indígena, como parte de las tareas de colaboración o transferencia que realizan a solicitud de sus interlocutores indígenas. Por último, un cuarto camino es insinuado por quienes, de manera independiente o concurrente con sus investigaciones, han empezado a desempeñarse como funcionarios estatales de órganos indigenistas o como consultores de agencias multilaterales de financiamiento de programas de atención a los pueblos originarios en tanto sectores mayormente definidos como poblaciones vulnerables con derechos especiales.

Más allá de las particularidades y diferencias que conllevan estas trayectorias –y de que individuos o equipos ensayen más de una modalidad según las circunstancias– el punto a destacar es que los pueblos originarios han comenzado a ver a los antropólogos como recursos que producen un conocimiento que puede ser usado de distintas maneras y con limitaciones o habilitaciones variadas. Así, aun cuando se mantenga el discurso crítico contra la antropología en general, también se tienden distintos tipos de puentes con individuos o equipos que transitan cualquiera de los caminos señalados.

Enero 2005

Bibliografía

- Althabe, R.; J. Braunstein y J. González 1995 Derechos Indígenas en la Argentina. Reflexiones sobre conceptos y lineamientos generales contenidos en el artículo 75 inciso 17 de la Constitución Nacional. *Revista El Derecho*, Buenos Aires, # 8858:1-17.
- Assies, Willem 2004 Pluralismo, autodeterminación y autonomías. En prensa en *Memorias del Cuarto Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica (RELAJU)*. “Globalización y pluralismo jurídico: Luchas sociales y legales en la construcción de estados interculturales.” Quito, Ecuador, Agosto.
- Azcona, María Susana 1999 “Educación para la salud y población toba en la ciudad de Rosario.” En *Estudios Antropológicos sobre la cuestión indígena en la Argentina*. J. C. Radovich y A. Balazote (comps.) La Plata: Editorial Minerva, pp.:97-110.
- Balazote, A. 1999a “Michihuao: crónica de un impacto anunciado.” En *Estudios Antropológicos sobre la cuestión indígena en la Argentina*. J. C. Radovich y A. Balazote (comps.) La Plata: Editorial Minerva, pp.:111-138.
- Balazote, Alejandro 1999b “Impacto social de grandes represas en poblaciones mapuche. El caso Painemil.” En *Estudios Antropológicos sobre la cuestión indígena en la Argentina*. J. C. Radovich y A. Balazote (comps.) La Plata: Editorial Minerva, pp.:139-155.
- Balazote, A. 2002 Reasentamiento forzoso de población y regularización territorial en el interfluvio Teuco-Bermejito (Provincia de Chaco). *Cuadernos de Antropología Social* 16:165-184.
- Balazote, Alejandro y J. C. Radovich 1999 “Indígenas y fronteras: los límites de la nacionalidad.” En *Estudios Antropológicos sobre la cuestión indígena en la Argentina*. J. C. Radovich y A. Balazote (comps.) La Plata: Editorial Minerva, pp.:25-44.
- Balazote, A. y J. C. Radovich 2001 “Proyecto Mega: Disputa territorial y reconocimiento étnico de los mapuche de Kaxipayiñ.” *Relaciones* XXVI:107-117.
- Barbarán, F. 2002 “Reclamos de tierras y uso sustentable en el lote fiscal 55. Provincia de Salta, Argentina.” En: *Fronteras, ciudades y estados*, Tomo I. A. Teruel, M. La-

- carrieu y O. Jerez (Comps.) Córdoba: Alción Editora. Pp.:149-173.
- Bari, María C. 2002 La cuestión étnica: Aproximación a los conceptos de grupo étnico, identidad étnica, etnicidad y relaciones interétnicas. *Cuadernos de Antropología Social* 16:149-163.
- Bari, María C. 2004. *La identidad étnica y de clase en el discurso político de las organizaciones mapuche. Estrategias etno-políticas del Consejo Asesor Indígena de Río Negro (CAI) y de la Coordinadora de Organizaciones Mapuche del Neuquén (COM)*. Tesis de Maestría para la Maestría en Antropología Social de la Universidad Nacional de Córdoba. Julio.
- Barsh, R. 1994 Indigenous Peoples in the 1990s: From Object to Subject of International Law? *Harvard Human Rights Journal* 7:33-86.
- Belvedere, Carlos; C. Courtis; G. Halpern; D. Lenton y M. I. Pacecca 2005 "Racismo discursivo en la Argentina". En *Racismo y Discurso en América Latina*. Teun Van Dijk (ed.) Barcelona: Universitat Pompeu Fabra y Editorial Gedisa.
- Bidart Campos, G.J. 1995. *Tratado Elemental de Derecho Constitucional Argentino*. Tomo VI: "La reforma constitucional de 1994". Buenos Aires: Ediar.
- Bidart Campos, Germán J. 2002: "¿Derecho Indígena?" *Encuentro de la RADi*. Neuquén, Abril.
- Bigot, M., G. Rodríguez y H. Vázquez 1995 Construcciones de liderazgos y de estrategias etnopolíticas en un grupo de familias tobas asentadas en la ciudad de Rosario. *Papeles de Trabajo*, Centro Interdisciplinario de Ciencias Etnolingüísticas y Antropológico-Sociales, 4:11-22.
- Bigot, M., G. Rodríguez y H. Vázquez 1997 Programa de Educación Bilingüe e Intercultural de orientación pluralista (modelo de mantenimiento) para niños toba de los asentamientos de Rosario. *Papeles de Trabajo*, Centro Interdisciplinario de Ciencias Etnolingüísticas y Antropológico-Sociales, 6:7-22.
- Bordegaray, Dora y G. Novaro 2004 Diversidad y desigualdad en las políticas de Estado. Reflexiones a propósito del proyecto de Educación Intercultural Bilingüe en el Ministerio de Educación. *Cuadernos de Antropología Social*, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, # 19.
- Briones, C. 1996a (Lo esencial es invisible a los ojos)ⁿ: Crímenes y Pecados de (in)visibilidad asimétrica en el concepto de cultura. *Publicar*, Colegio de Graduados en Antropología, año V, vol. 6:7-36.
- Briones, C. 1996b Culturas, identidades y fronteras: Una mirada desde las producciones del *cuarto mundo*. *Revista de Ciencias Sociales*, Universidad Nacional de Quilmes, #5:121-33.
- Briones, C. 1998a *La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Briones, C. 1998b (Meta)cultura del estado-nación y estado de la (meta)cultura: Repensando las identidades indígenas y antropológicas en tiempos de post-estatalidad. *Série Antropologia* # 244. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília. 56 pp.
- Briones, C. 1998c Construcciones de Aboriginalidad en Argentina. En prensa en el *Journal de la Société Suisse des Américanistes*.
- Briones, Claudia 1999 *Weaving "the Mapuche People": The cultural politics of organizations with indigenous philosophy and leadership*. Ann Arbor, Michigan: University Microfilms International. UMI # 9959459. 495 pp.
- Briones, C. 2001a "Pueblos Originarios en Argentina. Depredación y Ninguneo." *Encrucijadas UBA*, Revista de la Universidad de Buenos Aires. Volumen "Identidad. Los Unos y los Otros." II(15):56-67.
- Briones, C. 2001b La ritualización como performance metadiscursiva entre organizaciones con filosofía y liderazgo mapuche. Mini-seminario "Espectáculos de Resistencia, Estrategias de Transmisión". *Encuentro Memoria, Atrocity and Resistencia*. Hemispheric Institute of Performance and Politics. New York University. Monterrey, México, Junio 14 al 23 (Disponible en <http://hemi.ps.tsoa.nyu.edu/esp/seminar/mexico/textocbriones.shtml>)
- Briones, C. 2002a "Viviendo a la sombra de naciones sin sombra: Poéticas y políticas de (auto)marcación de 'lo indígena' en las disputas contemporáneas por el derecho a una educación intercultural." En *Interculturalidad Y Política. Desafíos y Posibilidades*. N. Füller (ed.) Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto de Estudios Peruanos. pp.:381-412.
- Briones, C. 2002b "We are neither an ethnic group nor a minority but a Pueblo-Nación Originario. The cultural politics of organizations with Mapuche philosophy and leadership." En *Contemporary Perspectives on the Native Peoples of Pampa, Patagonia, and Tierra del Fuego: Living on the Edge*. C. Briones y J. L. Lanata (eds.) Bergin & Garvey Series in Anthropology. Westport, CT: Greenwood Publishing Group. Chap. 9:101-120.
- Briones, C. 2002c Mestizaje y Blanqueamiento como Coordenadas de Aboriginalidad y Nación en Argentina. *RUNA*, Universidad de Buenos Aires, vol. XXIII:61-88.
- Briones, C. 2003 Re-membering the Dis-membered: A drama about Mapuche and Anthropological Cultural Production in Three Scenes (4th edition). En *The Journal of Latin American Anthropology*, Special Issue on Indigenous Struggles and Contested Identities in Argentina (S. Hirsch and G. Gordillo, ed), 8(3):31-58.
- Briones, C. 2004a "Del dicho al hecho. Poniendo la interculturalidad en sus varios contextos." En *Construcción de Espacios Interculturales*. R. Días y G. Alonso (coords.) Buenos Aires: Miño y Dávila. Pp.:105-136.
- Briones, C. 2004b "Formaciones Nacionales de Alteridad y movilidades estructuradas. Reflexiones desde un país "con pocos indios y sin negros." 2ª Reunión anual de los equipos de investigación del proyecto "Identidades y movilidades: las sociedades regionales en los nuevos contextos políticos y migratorios. Una comparación entre Colombia y México" (ICANH-IRD-CIESAS). Instituto Colombiano de Antropología e Historia y Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, noviembre 8-11 (dis-

- ponible en http://www.idymov.com/reunion_2004_fichiers/CONFERENCIAS/Claudia_Briones.doc
- Briones, C. 2005 "Defying a White Nation, a Quitter State, and Mighty Multinational Corporations. Diversification of Mapuche political practices after two decades of struggle". *Wenner-Gren Symposium N° 135 Indigenous Experience Today*, organizado por Marisol de la Cadena (University of California, Davis) and Orin Starn (Duke University). Rivarotta di Pasiano (Pordenone), Italia. 18 al 25 de Marzo.
- Briones, C. (en prensa) "Questioning State Geographies of Inclusion in Argentina: The Cultural Politics of Organizations with Mapuche Leadership and Philosophy". En *Cultural Agency in the Americas: Language, Ethnicity, Gender and Outlets of Expression*. Doris Sommer (ed.) Duke University Press.
- Briones, C.; L. Cañuqueo; L. Kropff; M. Leuman 2004 "Escenas del multiculturalismo neoliberal. Una proyección desde el sur." Reunión del Grupo de Trabajo CLACSO "Cultura y Poder" coordinado por Alejandro Grimson. Porto Alegre, 15 al 17 de septiembre.
- Briones, C. y M. Carrasco 2000 *Pacta Sunt Servanda. Capitulaciones, convenios y tratados con indígenas en Pampa y Patagonia (Argentina, 1742-1880)*. 214 pp. International Working Group on Indigenous Affairs, Serie Documentos en Español N° 29. Buenos Aires: Vinci-Guerra Testimonios.
- Briones, C. y M. Carrasco 2003 "Neoindigenismo Estatal y Producciones Indígenas en Argentina (1985-1999)." *Anuario Antropológico/2000-2001*: 147-167. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Briones, C. y M. Carrasco 2004 "La lucha por la tierra. (Neo)indigenismo estatal y producciones indígenas en Argentina (1985-1999)." En *La propiedad de la tierra: Pasado y presente. Arqueología, historia y antropología sobre la problemática de la propiedad de la tierra en la Argentina*. Enrique Cruz y Rosana Paoloni (comps.) ANUARIO DEL CEIC 3/2003. Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy. Pp.:228-265.
- Briones, C.; M. Carrasco; A. Siffredi y A. Spadafora. 1996 Desinflando el globo: Otras caras de la globalización. En *Relaciones*, Sociedad Argentina de Antropología, XXI: 119-48 (con comentarios y respuesta).
- Briones, C., E. Cordeu, M. Olivera y A. Siffredi 1992 Reflexiones para el estudio de la cuestión étnica. *Relaciones*, Sociedad Argentina de Antropología, 18:53-64.
- Briones, C. y W. Delrio "Patria sí, Colonias también. Estrategias diferenciales de radicación de indígenas en Pampa y Patagonia (1885-1900)." En: *Fronteras, ciudades y estados*, Tomo I. A. Teruel, M. Lacarrieu y O. Jerez (Comps.) Córdoba: Alción Editora. Pp.:45-78.
- Briones, C. y R. Díaz 2000 "La nacionalización/provincialización del 'desierto'. Procesos de fijación de fronteras y de constitución de 'otros internos' en el Neuquén." *Actas del V Congreso Argentino de Antropología Social*. "Lo local y lo global. La antropología ante un mundo en transición." La Plata: Entrecomillas impresores. Parte 3, pp.:44-57.
- Briones, C. y J. L. Lanata 2002 "Living on the Edge (Still)." En *Contemporary Perspectives on the Native Peoples of Pampa, Patagonia, and Tierra del Fuego: Living on the Edge*. C. Briones y J. L. Lanata (eds.) Bergin and Garvey's Co. CT. Pp.:1-16.
- Buliubasich, Catalina y Héctor E. Rodríguez 2001 "Organizaciones Wichi y Guaraní de la Provincia de Salta: Formas de Interpelación al Estado." 4º CONGRESO CHILENO DE ANTROPOLOGÍA "Los Desafíos de la Antropología: Sociedad Moderna, Globalización y Diferencia". Colegio de Antropólogos de Chile y Departamento de Antropología - Universidad de Chile. Mesa de Trabajo: "La Cuestión Indígena Hoy pueblos indios, procesos de organización y transformación, identidad, proyectos y utopías, modernización, globalización". Coordinadora: Liliana Tamango. Noviembre. (Disponible en <http://rehue.csociales.uchile.cl/antropologia/congreso/s1622.html>).
- Buliubasich, Catalina y Héctor E. Rodríguez 2002a La noción de trabajo en la construcción de la identidad: indígenas y criollos en el Pilcomayo salteño. *Cuadernos de Antropología Social* 16:185-209.
- Buliubasich, Catalina y Héctor E. Rodríguez 2002b "De la pertenencia a la propiedad de la tierra: el caso de los Wichi de Pi' Wet (Gral. Mosconi, Salta)." En: *Fronteras, ciudades y estados*, Tomo I. A. Teruel, M. Lacarrieu y O. Jerez (Comps.) Córdoba: Alción Editora. Pp.:133-147.
- Cañuqueo, Lorena 2004a *Los Ngutram: Relatos de trayectorias y pertenencias mapuche*. Ponencia presentada en el III Encuentro de Arte y Pensamiento Mapuche Wefkvetuyiñ, Chapazla, Newken, Puelmapu (Zapala, Pcia. de Neuquén, Argentina), 2, 3 y 4 de abril: Mimeo.
- Cañuqueo, Lorena 2004b "Los Ngutram: Construcciones discursivas de identidad mapuche." Ponencia presentada en las VIII Jornadas Nacionales de Investigadores en Comunicación, "Intervenciones en el campo de la comunicación. Un debate sobre la construcción de horizontalidades". Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Periodismo y Comunicación Social, La Plata. 16 al 18 de septiembre.
- Cañuqueo, Lorena 2004c "La construcción de identidad en jóvenes mapuche urbanos: análisis de la Campaña de Autoafirmación Wefkvetuyiñ -estamos resurgiendo-". En *Los jóvenes, múltiples miradas*. Neuquén: Editorial Imprenta Universitaria "Malvinas Argentinas". Secretaría de Extensión Universitaria. Universidad Nacional del Comahue.
- Cañuqueo, Lorena (en prensa) "El Territorio Mapuche desde la perspectiva de los Ngutram." En *Asuntos Indígenas*, IWGIA: Dinamarca. Enero 2005.
- Cañuqueo, L.; L. Kropff; M. Rodríguez; y A. Vivaldi (en prensa) *Tierras, indios y zonas en la provincia de Río Negro*. En *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. C. Briones (coord.) Buenos Aires: Antropofagia.
- Carrasco, M. 1991 Hegemonía y políticas indigenistas argentinas en el Chaco centro-occidental. *América Indígena* LI(1):63-122.

- Carrasco, M. 1997 "Procesos organizativos, producciones culturales y aboriginalidad en Argentina." *II Reunión De Antropología del Mercosur Fronteras Culturales y Ciudadanía* "Territorialidad y Políticas Indigenistas en los países del Mercosur", Piriápolis, Uruguay.
- Carrasco, M. 2000a *Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina*. Asociación de Comunidades Indígenas Lhaka Honhat y Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas. Serie Documentos en Español # 30. Buenos Aires: VinciGuerra Testimonios.
- Carrasco, M. 2000b "El reclamo de tierras como proceso de producción cultural entre los wichí". *Actas V Congreso Nacional de Antropología Social Lo local y lo global. La Antropología ante un mundo en transición*, Parte 3. La Plata: UNLP. Pp.:61-69
- Carrasco, Morita 2002 "El movimiento indígena anterior a la reforma constitucional y su organización en el Programa de Participación de Pueblos Indígenas." (Disponible en: www.utexas.edu/cola/lilias/centers/publications/visitingpapers/Morita_Carrasco.htm. Bajado el 19 de mayo de 2004).
- Carrasco, Morita (en prensa) Política indigenista del estado democrático salteño entre 1986 y 2004. En *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. C. Briones (coord.) Buenos Aires: Antropofagia.
- Carrasco, M. y C. Briones 1996 "La tierra que nos quitaron". *Reclamos indígenas en Argentina*. Serie Documentos en Español # 18. Copenhagen: IWGIA.
- Carrasco, M. P. Ceriani, J. Kweitel y J. Rossi 2001 Informe comparativo entre las declaraciones Universal e Interamericana de los Derechos de los Pueblos Indígenas. *Revista Argentina de Derechos Humanos*, Año 1 Número 0, pp.:383-416.
- Citro, S. 2001 "Entre el 'shamán, el gaucho, el astrólogo, el psicólogo...' y el bibliotecario: retóricas del poder gom." *Relaciones* XXVI:73-96.
- Citro, S. 2003 *Cuerpos Significantes. Una etnografía dialéctica con los toba takshik* Tesis de Doctorado en Filosofía y Letras-UBA. Diciembre.
- Comaroff, Jean y John Comaroff 1992 *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder: Westview Press.
- Comaroff, Jean y John Comaroff 2002 Naturalizando la nación: aliens, apocalipsis y el estado poscolonial. *Revista de Antropología Social*, Universidad Complutense de Madrid, 11:89-133.
- Coordinación de Organizaciones Mapuche 2002 "Pulmarí: Protected Indigenous Territory." En *Contemporary Perspectives on the Native Peoples of Pampa, Patagonia, and Tierra del Fuego: Living on the Edge*. C. Briones y J. L. Lanata (eds.) Bergin and Garvey's Co. CT. Pp.:91-100.
- Coordinación de Organizaciones Mapuche (COM) 2003 *Informe Anual del Equipo de Investigación Mapuche*. CLASPO. Proyecto comparado sobre Políticas Públicas. Neuquén, Sub-red Indígena (Disponible en www.utexas.edu/cola/lilias/centers/claspo/final%20reports/neuquen/COM-informe%20final%20-2003.doc)
- Dagnino, Evelina 2004 "Sociedade civil, participação e cidadania: de que estamos falando?" En *Políticas de Ciudadanía y Sociedad Civil en tiempos de globalización*. Daniel Mato (coord.) Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela. pp.:95-110.
- Díaz, R. 2004 *La interculturalidad como política para una nueva relación*. Trabajo presentado al taller de la Red Indígena de CLASPO (Universidad de Texas) sobre "Pueblos Indígenas ante el estado neoliberal en América Latina", La Paz, Bolivia, 22 al 24 de julio de 2004.
- Díaz, Raúl y Graciela Alonso 2004 *Construcción de espacios interculturales*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores.
- Díaz, R. y C. Falaschi 2002 "Official Policies in the Seizure and Control of Indian Territories of Northern Patagonia." En *Contemporary Perspectives on the Native Peoples of Pampa, Patagonia, and Tierra del Fuego: Living on the Edge*. C. Briones y J. L. Lanata (eds.) Bergin and Garvey's Co. CT. Pp.:17-31.
- Díez, F. y C. Falaschi 1995 "Pueblos Originarios: ¿Libre-determinación o Autonomía?" *Primer Seminario Regional El Derecho Internacional y los Pueblos Originarios*. UNCo, Neuquén. m.i.
- Domínguez, Diego 2002 "Conflictos por el control de la tierra: pueblo Kolla Tinkunaku en Salta". En: N. Giarracca, y colabs. *La protesta social en la Argentina. Transformaciones económicas y crisis social en el interior del país*. Buenos Aires: Alianza Editorial. pp.:259-288.
- Domínguez, Marcelo 2001 *Comunidad y Territorio. Una aproximación etnográfica a la construcción de la territorialidad en comunidades mapuches del Parque Nacional Lanín*. Tesis de Licenciatura en Antropología Social, Departamento de Ciencias Antropológicas, FFyL, UBA, m.i.
- Duch, Darío 2003a "La organización Mapuche en Patagonia." En *Situación de los Derechos Humanos en Argentina. Informe Anual 2002-2003*. Comité de Acción Jurídica (ed.) Buenos Aires: Talleres Gráficos Nuevo Offset. Pp.:262-276.
- Duch, Darío 2003b. "¿De quién es la tierra? El caso Dolorindo Oñate." En *Situación de los Derechos Humanos en Argentina. Informe Anual 2002-2003*. Comité de Acción Jurídica (ed.) Buenos Aires: Talleres Gráficos Nuevo Offset. Pp.:309-312.
- Duch, D. 2003c *Los conflictos territoriales de los pueblos indígenas en la Patagonia*. (Disponible en <http://www.memoria.com.mx>, bajado el 3 de junio de 2003).
- Escárzaga, Fabiola 2004 Las autonomías posibles en México, Bolivia y Perú. En prensa en *Memorias del Cuarto Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica (RELAJU)*. "Globalización y pluralismo jurídico: Luchas sociales y legales en la construcción de estados interculturales." Quito, Ecuador, Agosto.
- Escobar, D. 2000 "Identidades emergentes en la frontera argentino-chilena. Subjetividad y crisis de soberanía en la población andina de la provincial de San Juan." En *Fronteras, Naciones e Identidades. La periferia como centro*. A. Grimson (comp.) Buenos Aires: Ediciones Ciccus-La Crujía. Pp.:256-277.

- Escolar, Diego 2001 "Subjetividad y estatalidad: usos del pasado y pertenencias indígenas en Calingasta." En AAVV Susana Bandieri compiladora *Cruzando la Cordillera... La Frontera Argentino Chilena como Espacio Social*. Publicaciones del CEHIR año 1 N°1, Neuquén, Universidad Nacional del Comahue. Pp.:141-165.
- Escolar, Diego 2003 *Identidades Emergentes y Modos de Producción de Soberanía Estatal en Cuyo: El Debate Huarpe en la Actualidad*. Tesis Doctoral FFyL-Universidad de Buenos Aires.
- Escolar, Diego (en prensa) "El 'estado del malestar'. Movimientos indígenas y procesos de desincorporación en la Argentina: el caso huarpe" En *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. C. Briones (coord.) Buenos Aires: Antropofagia.
- Falaschi, C. 1994 *La Confederación Indígena Neuquina. Reseña histórica, parlamentos, estatuto*. Serie La Tierra Indígena Americana # 4. Prólogo: Raúl Díaz. Neuquén: IREPS-APDH.
- Falaschi, C. 1997 "El docente en el cruce de culturas. Maestros en comunidades mapuche de la región." Comunicación presentada al II Seminario Latinoamericano de Universidades y Desarrollo Regional, Mesa 5: "Identidad y Patrimonio Cultural Latinoamericano", Universidad de Los Lagos, Osorno, Chile, 17-18 de noviembre.
- Falaschi, Carlos 2002 El decreto provincial N° 118, del 10/07/2002, sobre personería jurídica de comunidades mapuche. En *Boletín Electrónico Red Pueblos Indígenas*, 18 de noviembre (disponible en www.pueblosindigenas.net)
- Falaschi, C. 2004 Los derechos de los pueblos originarios y sus territorios. De la primera colonización a la re-colonización actual: Un conflicto permanente. *Jornadas de Estudio "CULTURE ET NATURE DANS LES AMÉRIQUES"* Mesa 'Droits, légitimations et occupations de territoires'. Société Suisse des Américanistes - Institut Universitaire d'Études du Développement. Ginebra, 19-20 noviembre.
- Falaschi, C. y L. I. Ramos 2000 "Los Pueblos Originarios y sus Tierras-Territorio. Nuevas figuras en el derecho positivo." *Encuentro RADI*, Nahue, Neuquén.
- Falaschi, C.; F. Sánchez y A. Szulc (en prensa) Políticas Indigenistas en Neuquén: Pasado y Presente. En *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. C. Briones (coord.) Buenos Aires: Antropofagia.
- Fenton, S. 1999 *Ethnicity, Racism, Class and Culture*. London: Macmillan.
- Fernández Bravo, N.; F. Girola; C. Goldberg; L. Kropff; M. Lorenzetti; A. Szulc; A. Vivaldi; y R. Wainer 2000 La temática indígena en el Censo Nacional de Población y Vivienda 2001. VI Congreso Argentino de Antropología Social, Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Publicación electrónica.
- Foucault, M. 1991 "La gubernamentalidad." En *Espacios de poder*. Madrid: La Piqueta. Pp.:9-26.
- Garbulsky, Edgardo 1997 Antropología e indigenismo na Argentina e Chile. POS, Revista Brasiliense de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília Ano I, Volume I, nº 1.
- GEAPRONA 2001 (Grupo de Estudios en Aboriginalidad, Provincias y Nación: C. Briones, M. Carrasco, W. Delrío, D. Escolar, L. Kropff, P. Lanusse; D. Lenton, M. Lorenzetti, L. Mombello, M. Rodríguez, F. Sanchez; A. Szulc; A. Vivaldi) "Lo provincial y lo nacional: Explorando tendencias actuales en los reclamos indígenas en Argentina." 4º CONGRESO CHILENO DE ANTROPOLOGÍA "Los Desafíos de la Antropología: Sociedad Moderna, Globalización y Diferencia". Colegio de Antropólogos de Chile y Departamento de Antropología - Universidad de Chile. Noviembre. (Disponible en <http://rehue.csociales.uchile.cl/antropologia/congreso/s1612.html>)
- GELIND (Grupo de Estudios en Legislación Indígena: Briones, C., M. Carrasco, D. Escolar, A. Lazzari, D. Lenton, J. Obarrio, A. Siffredi.) 1999a Etnografía del discurso jurídico sobre lo indígena. La resolución 4811/96 desde la pragmática. *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, VII(8):51-68.
- GELIND (Grupo de Estudios en Legislación Indígena: Claudia Briones, Morita Carrasco, Diego Escolar, Axel Lazzari, Diana Lenton, y Alejandra Siffredi) 1999b "Construcciones de aboriginalidad en la provincia de Salta. (Contra) marchas legislativas entre 1986 y 1998" VII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Simposio: Procesos sociales de los Pueblos del Gran Chaco Sudamericano: Aspectos empíricos y teórico-metodológicos. UNCOMA, Neuquén 22-24 septiembre.
- GELIND (Briones, C., M. Carrasco, D. Lenton y A. Siffredi) 2000a "La producción legislativa entre 1984 y 1993." En *Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina*. M. Carrasco (ed.) Serie Documentos en Español # 30. Buenos Aires: VinciGuerra Testimonios. Capítulo 2, pp.:63-104.
- GELIND (Grupo de Estudios en Legislación Indígena: C. Briones; M. Carrasco; D. Escolar y D. Lenton) 2000b "El espíritu de la ley y la construcción jurídica del sujeto 'pueblos indígenas'." VI Congreso Argentino de Antropología Social. Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Mar del Plata, y Colegio de Graduados en Antropología. 14 al 16 de Septiembre.
- Golluscio, L. 2000. "From the 'Nawel Ngïtram' to the 'Story of the Tiger'. Issues in the translation of Mapuche verbal art", Sammons, K. y otros (eds.), *Translating Native Latin American Verbal Art: Ethnopoetics and the Ethnography of speaking*. Washington: Smithsonian Institution Press. Pp.:272-293.
- Golluscio, Lucía 2002 "From Secrecy to Public Performance: The Political Uses of Mapundungun." En *Contemporary Perspectives on the Native Peoples of Pampa, Patagonia, and Tierra del Fuego: Living on the Edge*. C. Briones y J. L. Lanata (eds.) Bergin and Garvey's Co. CT. Pp.:149-163.
- Golluscio L., C. Briones, D. Lenton, A. Ramos y V. Spoliansky 1996 El discurso en los procesos de formación de comunidad. *Lengua y Literatura Mapuche*, Temuco, 7:87-102.

- González, C.; V. Iñigo; J.M. Leguizamón; P. Perazzi; I. Petz; C. Picciotto; L. Ramos; H.H. Trincherio; y L. Villani 2000 "La construcción del objeto etnográfico. Reflexiones sobre la etnografía, la cuestión indígena y el censo en Argentina. VI Congreso Argentino de Antropología Social. Colegio de Graduados en Antropología Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Mar del Plata. Publicación electrónica.
- Gordillo, Gastón 1996 La cultura como praxis material: respuesta a Claudia Briones. *Publicar*, Colegio de Graduados en Antropología, año V, vol. 6:37-46.
- Gordillo, G. 2000 "Canales para un río indómito. Frontera, estado y utopías aborígenes en el noroeste de Formosa." En *Fronteras, Naciones e Identidades. La periferia como centro*. A. Grimson (comp.) Buenos Aires: Ediciones Ciccus-La Crujía. Pp.:232-255.
- Gordillo, G. 2002a The Dialectic of Estrangement: Memories and the Production of Places of Wealth and Poverty in the Argentinian Chaco. *Cultural Anthropology* 17(1):3-31.
- Gordillo, G. 2002b Locations of Hegemony: The Making of Places in the Toba's Struggle for La Comuna. 1989-1999. *American Anthropologist* 104(1):262-277.
- Gordillo, G. 2003 Shamanic Forms of Resistance in the Argentine Chaco. A Political Economy. En *The Journal of Latin American Anthropology*, Special Issue on Indigenous Struggles and Contested Identities in Argentina (S. Hirsch and G. Gordillo, ed), 8(3):104-126.
- Gordillo, G. y J.M. Leguizamón, 2002 *El río y la frontera. Movilizaciones aborígenes, obras públicas y MERCOSUR en el Pilcomayo*. Buenos Aires, Editorial Biblos
- Gordillo, G. y S. Hirsch 2003 Indigenous Struggles and Contested Identities in Argentina. Histories of Invisibilization and Reemergence. En *The Journal of Latin American Anthropology*, Special Issue on Indigenous Struggles and Contested Identities in Argentina (S. Hirsch and G. Gordillo, ed), 8(3):4-30.
- Gordon, C. 1991 "Governmental rationality." En *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*. G. Burchell et al. (eds). Chicago: The University of Chicago Press. pp:1-51.
- Gorosito Kramer, A. 1993 "Medicina Indígena: La conquista de la memoria." En *Después de la piel. 500 años de confusión entre desigualdad y diferencia*. A. Kowalski (ed.) Dossier de la Revista Con-Textos. Misiones: Universidad Nacional de Misiones. Pp.:186-197.
- Gorosito Kramer, A. 2003 "Nombres indígenas: Las dos formas de la dominación blanca." *Antropología & Derecho*, CEDEAD, 3:3-8.
- Grossberg, L. 1992 *We gotta get out of this place. popular conservatism and postmodern culture*. New York: Routledge.
- Grossberg, L. 1993 "Cultural Studies/New Worlds." En *Race, Identity and Representation in Education*. C. McCarthy y W. Crichtlow (eds.). New York: Routledge. pp.:89-105.
- Grossberg, L. 2003 "Identidad y estudios culturales: ¿no han nada más que eso?" En *Cuestiones de identidad cultural*. S. Hall y P. Du Gay (comps.) Buenos Aires: Amorrortu. Pp.:148-181.
- Gutierrez, P. 2001. "La lucha por la tierra en Río Negro: El Consejo Asesor Indígena". *La protesta social en la Argentina. Transformaciones económicas y crisis social en el interior del país*. Giarracca, N. y colaboradores. Buenos Aires: Alianza Editorial.
- Hale, Charles (2002) 'Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala,' *Journal of Latin American Studies*, no. 34:485-524.
- Hall, Stuart 1986 Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity. *Journal of Communication Inquiry* 10(2):5-27.
- Hecht, Carolina 2004 "Hacia una revisión de la categoría 'niño' y 'cultura wichi' a través de la escuela en el Departamento de Ramón Lista (Formosa)." Simposio "Miradas antropológicas sobre la niñez. VII Congreso Argentino de Antropología Social, Villa Giardino Córdoba, Mayo.
- Hernández, I. 1992a *La Identidad Enmascarada: Los Mapuche de Los Toldos*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Hernández, I. 1992b *Los Indios de Argentina*. Buenos Aires: MAPFRE.
- Hernández, Isabel 2003 *Autonomía o Ciudadanía Incompleta. El Pueblo Mapuche en Chile y Argentina*. Chile: CEPAL y Pehuén Editores.
- Hidalgo, C. y L. Tamagno (comps.) 1992 *Etnicidad e Identidad*. Bs.As.: CEDAL.
- Hirsch, S. 2000 "Misión, Región y Nación entre los guaraníes de Argentina. Procesos de integración y de re-etnización en zonas de frontera." En *Fronteras, Naciones e Identidades. La periferia como centro*. A. Grimson (comp.) Buenos Aires: Ediciones Ciccus-La Crujía. Pp.:278-298.
- Hirsch, Silvia 2003 Bilingualism, Pan-Indianism and Politics in Northern Argentina. The Guaraní's Struggle for Identity and Recognition. En *The Journal of Latin American Anthropology*, Special Issue on Indigenous Struggles and Contested Identities in Argentina (S. Hirsch and G. Gordillo, ed), 8(3):84-103.
- Hualpa, Eduardo Raúl 2003 *Sin Despojos. Derecho a la Participación mapuche-tehuelche*. Trelew: Cuadernos de ENDEPA.
- Isla, Alejandro 2002 *Los usos políticos de la identidad. Indigenismo y Estado*. Buenos Aires: Editorial de las Ciencias.
- Iturralde, D. 1997 Demandas Indígenas y reforma legal: retos y paradojas. *Alteridades*, Volumen "Estado Nacional, Autodeterminación y Autonomía", UAM, México, 7(14):81-98.
- Kalinsky, B. 2000 "El Derecho Penal en ámbitos interculturales. Comentario a un caso de conflicto entre el derecho indígena y el derecho oficial." m.s.
- Kalinsky, B. Y W. Arrúe 1999 'No Matarás': el delito en la diversidad cultural (sur de la provincia del Neuquén, República Argentina). *Pena y Estado* 4(4):29-37.

- Kalinsky, B. Y W. Arrúe 1996 *Claves antropológicas de la salud. El conocimiento en una realidad intercultural*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Karasik, G. 2000 Tras la genealogía del diablo. Discusiones sobre la nación y el Estado en la frontera argentino-boliviana." En *Fronteras, Naciones e Identidades. La periferia como centro*. A. Grimson (comp.) Buenos Aires: Ediciones Ciccus-La Crujía. Pp.:152-184.
- Kowalsky, A. (ed.) y colaboradores 1993 *Después de la piel. 500 años de confusión entre desigualdad y diferencia*. Dossier de la Revista Con-Textos. Misiones: Universidad Nacional de Misiones.
- Kropff, L. 2002 *Indios, cholitos y vecinos en una ciudad patagónica*. *Cuadernos de Antropología Social* 16: 211-229.
- Kropff, Laura. 2003 *Teatro mapuche: arte, ritual, identidad y política*. En *ILHA: Revista de Antropología*, vol. 5, n° 2 diciembre: 115-134, Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós- Graduação em Antropologia Social, Florianópolis.
- Kropff, Laura. 2004 Mapurbe: jóvenes mapuche urbanos. En *KAİROS-Revista de Temas Sociales*, n°14. Universidad de San Luis. Publicación electrónica (Disponible en <http://www2.fices.unsl.edu.ar/~kairos/k14-archivos/laura%20kropff.pdf>).
- Kropff, Laura (en prensa) "Activismo mapuche en Argentina: trayectoria histórica y nuevas tendencias." En *Pueblos indígenas, estado y democracia*, Pablo Dávalos comp. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).
- Kropff, Laura y Miriam Alvarez 2003 *Kay Kay egu Xeg Xeg: una performance teatral del mito de origen del Pueblo Mapuche*. IV Seminario Anual "Espectáculos de Religiosidad". Instituto Hemisférico de Performance y Política, New York University, Julio. (Disponible en http://hemi.nyu.edu:8000/eng/seminar/usa/workgroups/Musical%20Religiosities/papers/Paper_Laura_Kropff.dwt).
- Kropff, Laura y Ramos, Ana (en prensa) 'Esta es mi historia'. Memoria y narrativas del yo entre los mapuches. En *Territorio, memoria y relato en la construcción de identidades colectivas*, Rosario: UNR Editora.
- Lanusse, Paula 2004 La cuestión indígena en educación: algunas consideraciones sobre la educación intercultural y bilingüe en el proyecto ANEPA. En *Construcción de Espacios Interculturales*. R. Días y G. Alonso (coords.) Buenos Aires: Miño y Dávila. Pp.:137-150.
- Lanusse, P. y A. Lazzari (en prensa) Salteñidad y pueblos indígenas: continuidad y cambio en identidades y moralidades. En *Cartografías Argentinas. Políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*. C. Briones (coord.) Buenos Aires: Antropofagia.
- Lazzari, Axel 2003 "Aboriginal Recognition, Freedom, and Phantoms. The Vanishing of the Ranquel and the Return of the Rankülche in La Pampa. En *The Journal of Latin American Anthropology*, Special Issue on Indigenous Struggles and Contested Identities in Argentina (S. Hirsch and G. Gordillo, ed), 8(3):59-83.
- Lazzari, Axel; M. Lazzari y R. Curtoni 2003 Middle of nowhere: a place of war memories, commemoration, and aboriginal re-emergence (La Pampa, Argentina). *World Archaeology* 35(1):65-78.
- Lenton, D. y M. Lorenzetti (en prensa) Neoindigenismo de necesidad y urgencia: la inclusión de los Pueblos Indígenas en la agenda del Estado neoasistencialista. En *Cartografías Argentinas. Políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*. C. Briones (coord.) Buenos Aires: Antropofagia.
- Lorenzetti, M. 2004 Paradojas del reconocimiento jurídico de los derechos indígenas en un contexto de contracción de derechos sociales generales. VII Congreso Argentino de Antropología Social. Mesa Relaciones Interétnicas. Mayo, Villa Giardino, Córdoba.
- Lozano, Claudia, 1999. *Misiones Cristianas y Población con raíces indígenas: un debate sobre la identidad y sobre las diferencias sociales en el Noroeste Argentino*. Tesis de Doctorado, Berlin, (MS).
- Mansilla, M. y A. Miras Trabalón 2003 "La situación de los Mapuches en Neuquén. En *Situación de los Derechos Humanos en Argentina. Informe Anual 2002-2003*. Comité de Accion Jurídica (ed.) Buenos Aires: Talleres Gráficos Nuevo Offset. Pp.:257-261.
- Martínez Sarasola, C. 1996 (1992) *Nuestros Paisanos Los Indios. Vida, historia y destino de las comunidades indígenas en la Argentina*. Buenos Aires: Emecé.
- Messineo, C., 2001. Educación, reclamos indígenas y legislación. En *Aportes de los especialistas al Proceso de Participación de los Pueblos Indígenas (PPI-Formosa)*. Formosa: CECAZO, Equipo Coordinador del PPI, pp.:293-304.
- Millán, Moira 2004 "Interculturalidad". Ponencia presentada en el *Conversatorio sobre Políticas Globales y Efectos Locales*, Universidad de San Marcos, Perú, julio.
- Miller, E, 1999. Argentina's Eastern Toba: Vitalizing Ethnic Consciousness and Determination". En *Peoples of the Gran Chaco*. E. Miller (ed.) London: Bergin & Garvey.
- Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología 2004 *Educación Intercultural Bilingüe en Argentina. Sistematización de experiencias*. Buenos Aires: Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología.
- Mombello, L. 1991 *El juego de identidades en la arena política. Análisis textual y contextual de la Ley Integral del Indígena de la Provincia de Río Negro*. Tesis de Licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras (UBA). m.s.
- Mombello, Laura 2002 Evolución de la política indigenista en Argentina en la década de los noventa», *Proyecto Self-Sustaining Community Development in Comparative Perspective*. CLAPSO/The University of Texas. (Disponible en <http://www.utexas.edu/cola/lilas/centers/clapso/argent%20Overview%20Polt%20Soc%20Indig.pdf>)
- Mombello, L. (en prensa) La "mística neuquina". Marcas y disputas de provincianía y alteridad en una provincia joven. En *Cartografías Argentinas. Políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*. C. Briones (coord.) Buenos Aires: Antropofagia.
- NAYA s/f *Turismo Cultural: definiciones desde nuestra perspectiva*. (disponible en www.naya.org.ar/turismo/definicion_turismo_cultural.htm. Bajado el 23 de enero de 2005).

- Occhipinti, Laurie 2003 Claiming a Place. Land and Identity in Two Communities in Northwestern Argentina. En *The Journal of Latin American Anthropology*, Special Issue on Indigenous Struggles and Contested Identities in Argentina (S. Hirsch and G. Gordillo, ed), 8(3):155-174.
- Pérez Raventós, A. y C. Biondo 2003 *Informe de Investigación (1 de Agosto 2002 a 31 de julio 2003. Caso 1: Una nueva relación en el Parque Nacional Lanín. El Comité de Gestión del Co-manejo con 'determinación' Mapuche*. Proyecto comparado sobre Políticas Públicas. Neuquén, Sub-red Indígena (Disponible en www.utexas.edu/cola/lilas/centers/claspo/final%20reports/neuquen/Caso%201%20informe%20final%202003.doc)
- Pérez Raventós, A. y C. Biondo 2004 *Rehacer la historia desde la interculturalidad: El plan de co-manejo del Parque Nacional Lanín*. Trabajo presentado al taller de la Red Indígena de CLASPO (Universidad de Texas) sobre "Pueblos Indígenas ante el estado neoliberal en América Latina", La Paz, Bolivia, 22 al 24 de julio de 2004.
- Piciñán, M. Y R. Díaz 2004 *De la discriminación a la interculturalidad: Movilización Mapuche en torno a la Educación Pública*. Trabajo presentado al taller de la Red Indígena de CLASPO (Universidad de Texas) sobre "Pueblos Indígenas ante el estado neoliberal en América Latina", La Paz, Bolivia, 22 al 24 de julio de 2004.
- Pizarro, Cynthia 2004 "Ahora ya somos civilizados." *La invisibilidad de la identidad indígena en un área rural del Valle de Catamarca*. Tesis para aspirar al grado de Doctora en Filosofía. Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Defensa oral aún pendiente.
- Quijada, M. 2002. "Visibilización y revisibilización de los indígenas en Argentina (siglos XIX-XXI). *Relaciones Sociales e Identidades en América*. IX Encuentro-Debate *América Latina Hoy*. G. Dalla Corte et al. (eds.) En Barcelona: Universitat de Barcelona. Pp.:415-426.
- Radovich, J. C. 1999 "Del paternalismo a la autogestión. Transformaciones en la política indígena en la Argentina." En *Estudios Antropológicos sobre la cuestión indígena en la Argentina*. J. C. Radovich y A. Balazote (comps.) La Plata: Editorial Minerva, pp.:13-24.
- Radovich, J. & A. Balazote (comps.) 1992 *La problemática indígena. Estudios antropológicos sobre pueblos indígenas de la Argentina*. Buenos Aires: CEDAL.
- Radovich, J. y A. Balazote 1995 "Transiciones y Fronteras Agropecuarias en Norpatagonia." En *Producción Doméstica y Capital. Estudios desde la Antropología Económica*. H. Trinchero (ed.). Buenos Aires: Biblos. pp.:63-79.
- Radovich, J. y A. Balazote 1997 Inversión y desinversión de capital en megaproyectos hidroenergéticos. Efectos sociales en poblaciones mapuche asentadas sobre los ríos Limay y Neuquén. *Papeles de Trabajo*, Centro Interdisciplinario de Ciencias Etnolingüísticas y Antropológico-Sociales, 6:127-142.
- Ramos, A. 2000 "Cartografías, cronologías y fronteras: 'el indio' en las versiones oficiales de Nación." I° JORNADAS ESPACIO, MEMORIA E IDENTIDAD. Facultad de Humanidades y Artes. Universidad Nacional de Rosario. 4, 5 y 6 de Octubre.
- Ramos, Ana M. 2002 Subjetividades indígenas impuestas y desafiantes en el discurso televisivo. *Cuadernos de Antropología Social* 16:231-249.
- Ramos, A. 2004a. "No reconocemos los límites trazados por las naciones'. La construcción del espacio en el Parlamento mapuche-tehuelche". *Actas del XXV International Congress Latin American Studies Association*, Las Vegas, Nevada, octubre.
- Ramos, A. 2004b. "Disputas metaculturales en la antesala de un juicio. El caso 'Benetton contra mapuche'", mimeo.
- Ramos, A. 2004c. *Modos de hablar y lugares sociales. El liderazgo mapuche en Colonia Cushamen (1995-2002)*. Tesis de Maestría en Análisis del Discurso, Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras. Directora: Dra. Lucía Golluscio.
- Ramos, A. y W. Delrio (en prensa). "Oposición mapuche y tehuelche en la Provincia de Chubut". En *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. C. Briones (coord.) Buenos Aires: Antropofagia.
- Rodríguez de Anca, A; C. Carrasco; A. Treuquil y G. Hulipan 2003 *Informe de Investigación (1 de Agosto 2002 a 31 de julio 2003. Caso 2: Movilización de actores en torno a la educación intercultural en la comunidad Kurvwiika de San Martín de los Andes*. CLASPO. Proyecto comparado sobre Políticas Públicas. Neuquén, Sub-red Indígena (Disponible en www.utexas.edu/cola/lilas/centers/claspo/final%20reports/neuquen/CASO%202%20informe%20final%20%202003.doc)
- Roldán Ortega, Roque 2004 *Manual para la formación en Derechos Indígenas. Territorios, Recursos Naturales y Convenios Internacionales*. Quito: Abya Yala.
- Rose, Nikolas 1997 El gobierno en las democracias liberales 'avanzadas': del liberalismo al neoliberalismo. *Archipiélago* 29:25-40
- Rose, Nikolas 2003 "Identidad, genealogía, historia." En *Cuestiones de Identidad*. S. Hall y P. Du Gay (eds.) Buenos Aires: Amorrortu. pp.:214-250.
- Rotman, Mónica 1999 "El 'estado actual' de las artesanías indígenas como exploración de una problemática." En *Estudios Antropológicos sobre la cuestión indígena en la Argentina*. J. C. Radovich y A. Balazote (comps.) La Plata: Editorial Minerva, pp.:83-96.
- Sánchez, Fernando 1999 "Cultura, Política e Identidad. La disputa por el reconocimiento de una comunidad mapuche en Neuquén." VII Jornadas Interescuelas / Departamentos de Historia. Simposio Procesos de diversidad cultural. U. N. Comahue - Neuquén, 22 al 24 de setiembre.
- Schwittay, Anke 2003 From Peasant Favors to Indigenous Rights. The Articulation of an Indigenous Identity and Land Struggle in Northwestern Argentina. En *The Journal of Latin American Anthropology*, Special Issue on Indigenous Struggles and Contested Identi-

- ties in Argentina (S. Hirsch and G. Gordillo, ed), 8(3):127-154.
- Segato, R. 2002 Identidades Políticas y Alteridades Históricas. Una crítica a las certezas del pluralismo Global. *Nueva Sociedad* 178:104-125.
- Seró, Liliana y A. Kowalsky 1993 "Cuando los cuerpos guaraníes se irguieron sobre el papel." En *Después de la piel. 500 años de confusión entre desigualdad y diferencia*. A. Kowalski (ed.) Dossier de la Revista Con-Textos. Misiones: Universidad Nacional de Misiones. Pp.:226-261.
- Sieder, Rachel (ed.) 2002 *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy*. Londres: Palgrave Press.
- Sieder, Rachel 2004 Del indigenismo institucional integracionista a la gestión pluralista de las políticas públicas. En prensa en *Memorias del Cuarto Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica* (RELAJU). "Globalización y pluralismo jurídico: Luchas sociales y legales en la construcción de estados interculturales." Quito, Ecuador, Agosto.
- Siffredi, A. y C. Briones 1989 Discusión introductoria acerca de los límites teóricos de lo étnico. *Cuadernos de Antropología*, Buenos Aires, UNLU-EUDEBA, 2(3):5-24.
- Siffredi, A. y A. Spadafora 2001- "Nativos y Naturaleza. Los infortunios de la traducción en las políticas de sustentabilidad". En: *ILHA*, Vol. 3, noviembre del 2001. Revista de la Universidad Federal de Santa Catarina. Brasil.
- Siffredi, Alejandra y A. Spadafora 2002 "De los reclamos sobre la Naturaleza a la naturaleza de los reclamos indígenas. Los límites del discurso ecológico". En: *Narrativa Folklórica en Clave Pluridisciplinaria*. Departamento de Investigaciones Culturales, Santa Rosa, La Pampa.
- Slavsky, L. 1992 "Los Indígenas y la Sociedad Nacional. Apuntes sobre política indigenista en la Argentina." En *La problemática Indígena. Estudios antropológicos sobre pueblos indígenas de la Argentina*. J. Radovich y A. Balazote (comps.). Buenos Aires: CEDAL, pp.:67-79.
- Slavsky, Leonor s/f *Antropología, política e identidad en la Argentina de fines del siglo XX. Proceso de reetnización en Mendoza: La fiesta de la Pekne Tao* (disponible en <http://www.derechosindigenas.org/metraux.htm>).
- Slavsky, Leonor y L. Zapiola 2000 Reflexiones jurídicas en torno a la multiculturalidad y la resolución alternativa de conflictos. *Alertanet en Derecho y Sociedad / Law & Society* (Disponible en <http://www.alertanet.org/dc-lsyzl-arg.htm>).
- Slavutsky, Ricardo y Elena Belli 1999 "El tigre sigue aquí." En *Estudios Antropológicos sobre la cuestión indígena en la Argentina*. J. C. Radovich y A. Balazote (comps.) La Plata: Editorial Minerva, pp.:67-81.
- Spoliansky, Vivian 1998 El otro urbanizado: Inscripción de lo indígena en el espacio-tiempo nacional. *Revista Electrónica NAYA* (disponible en www.naya.org.ar/articulos/identi11.htm)
- Szulc, Andrea 2002 "Interpelaciones en conflicto en torno a niños mapuche. Una aproximación antropológica". *Vº Jornadas de Sociología* (Taller: Infancia, Adolescencia Ciencias Sociales y Sociedad), Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. 11 al 16 de noviembre.
- Szulc, Andrea 2004a "Mapuche se es también en la waria (ciudad)". Disputas en torno a lo rural, lo urbano y lo indígena en la Argentina. *Política y Sociedad*, N° 41-3, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Universidad Complutense de Madrid, tercer cuatrimestre.
- Szulc, Andrea 2004b " 'Yo me siento otra': Experiencia y narrativa de una niña mapuche del centro del Neuquén". *III Jornadas Nacionales Espacio, Memoria e Identidad*, Universidad Nacional de Rosario, a realizarse del 22 al 24 de Septiembre.
- Szulc, Andrea y C. Hecht 2004 "Los niños indígenas, sus subjetividades y la escuela". Ponencia en co-autoría con Ana Carolina Hecht, *II Congreso Nacional de Sociología*, Taller Infancia, Adolescencia y Sociedad, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires del 20 al 23 de octubre.
- Tamango, L. 1997 "La construcción de la identidad étnica en un grupo indígena de la ciudad: identidades y utopías." En *Glocalización e Identidad Cultural*. R. Bayardo y M. Lacarrieu (eds.) Buenos Aires: Ediciones Ciccus. pp.:183-198.
- Tamango, Liliana 2001 *Nam Qom Hueta'a Na Doqshi Lma'. Los Tobas en la casa del hombre blanco. Identidad, memoria y utopía*. La Plata: Ediciones Al Margen.
- Trinchero, H. 2000 *Los Dominios del Demonio. Civilización y Barbarie en las Fronteras de la Nación. El Chaco Central*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Trinchero, H. y J. M. Leguizamón 1995 "Fronteras de la Modernización. Reproducción del capital y de la fuerza de trabajo en el umbral al Chaco argentino." En *Producción Doméstica y Capital. Estudios desde la Antropología Económica*. H. Trinchero (ed.). Buenos Aires: Biblos, pp.:15-44.
- UNC-APDH 1996 (Universidad Nacional del Comahue and Asamblea por los Derechos Humanos) *Defensa y Reivindicación de Tierras Indígenas*. Proyecto Especial de Investigación y Extensión D015 F.D.C.S. Informe Final. Período 01.03.94-30.04.96 Región del COMAHUE-ARGENTINA. Neuquén. m.s.
- Urquía, Marcelo y Nicolás Goldztein 1999 Criterios censales para la medición de la población indígena en países de América y su relevancia para al medición de la población indígena argentina en el censo 2000. En *Los Pueblos Indígenas en el Siglo XXI: Interculturalidad, Derecho, Justicia y Desarrollo*. L. Slavsky (ed.) Buenos Aires: INAPL (en prensa).
- Valverde, Sebastián 2003 *Etnicidad y lucha política: Las organizaciones indígenas de Río Negro. I Jornadas de Jóvenes Investigadores en Antropología Social* Sección de Antropología Social, FFyL, U.B.A. Buenos Aires. Publicación en CD.
- Valverde, Sebastián 2004a *Los movimientos indígenas en la Argentina: Las estrategias políticas de las organizaciones mapuches*. Ediciones Cooperativas de la UNLa, Lanús.
- Valverde, Sebastián 2004b *Explotación Turística y Conflictos por el Territorio en las comunidades mapuche*

- de Villa La Angostura (Provincia de Neuquén). Trabajo presentado en el VII Congreso Argentino de Antropología Social. Villa Giardino, Córdoba, 25-28 de mayo.
- Valverde, Sebastián (en prensa) *La articulación entre agrupaciones indígenas del pueblo Mapuche y movimientos campesinos*. En *Movimientos Sociales y Nuevas Prácticas Políticas en Argentina*, Guido Galafassi y Paula Lenguita (comps.). Buenos Aires: Editorial Libros en Red.
- Van Cott, Donna Lee 2000 *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Van Dam, Chris 2002 "Condiciones para un uso sostenible: el caso del Chaguar (*Bromelia hieronymi*) en una comunidad Wichí del Chaco argentino." En: *Fronteras, ciudades y estados*, Tomo I. A. Teruel, M. Lacarrieu y O. Jerez (Comps.) Córdoba: Alción Editora. Pp.:175-218.
- Vázquez, Héctor 2000 *Procesos Identitarios y Exclusión Sociocultural. La cuestión indígena en Argentina*. Buenos Aires: Biblos.
- Vázquez, Héctor 2002 Procesos identitarios, "minorías" étnicas y etnicidad - Los mapuches de la República Argentina. *Revue de Civilisation Contemporaine de l'Université de Bretagne Occidentale EUROPE / AMÉRIQUES* Septiembre. (disponible en www.univ-brest.fr/amnis/documents/Vazquez2002.pdf)
- Wright, P. 1998 El desierto del Chaco: geografías de la alteridad y el estado. En *Pasado y presente de un mundo postergado: estudios de antropología, historia y arqueología del Chaco y Pedemonte Surandino*. A. Teruel and O. Jerez (eds.) Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy. pp.:35-56.
- Wright, P. 2001 "El Chaco en Buenos Aires. Entra la identidad y el desplazamiento." *Relaciones* XXVI:97-106.
- Wright, S. 1998 The politicization of culture. *Anthropology Today* 14(1):7-15.
- Xalkan Wenu Nawel; L. Huencho; L. Lonkon y J. Villareal, Jorgelina 2004 *Pulmarí: recuperación de espacios territoriales y marco jurídico: desafíos Mapuces a la política indigenista del Estado*. Trabajo presentado al taller de la Red Indígena de CLASPO (Universidad de Texas) sobre "Pueblos Indígenas ante el estado neoliberal en América Latina", La Paz, Bolivia, 22 al 24 de julio de 2004.
- Zapiola, L. 2001 *Primeras Jornadas de Reflexión sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas: "La Constitución Nacional y el Convenio 169 de la OIT - Debates Actuales"*. Buenos Aires, 6 y 7 de Diciembre. Ponencias en CD.
- Žižek, S. 2001 "Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional." En *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el Multiculturalismo*. F. Jameson y S. Žižek con Introducción de Eduardo Grüner. Buenos Aires: Paidós. pp.:137-188.

Notas

* UBA/CONICET

1 En tanto reemplazo del Convenio 107 de 1957, el convenio 169 introduce algunas modificaciones sustantivas en la forma de abordar la cuestión indígena, como la de no apostar a la futura desaparición de la diferencia cultural vía la ciudadanización de los integrantes de los pueblos originarios. En términos de efectivización de reconocimientos de los derechos indígenas como derechos especiales, es además el primero en ser puesto en vigencia. En este sentido, aunque su adopción es posterior a la formación del Grupo de Trabajo que en el marco de las Naciones Unidas produciría el borrador de la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas, se lo puede considerar epitome de esta adecuación de los marcos legales internacionales (Roldán Ortega 2004).

2 Por cuestiones de espacio, nos centramos en trabajos preponderantemente realizados desde y sobre Argentina, aunque dejamos de lado la producción de análisis antropológicos en clave etnológica y también los realizados en clave histórica que no establecen vínculos explícitos con la situación presente. En cuanto a los trabajos citados, no me mueve tanto un criterio de exhaustividad como de ilustración. Se ha producido comparativamente mucho en la última década, desde distintas generaciones de antropólogos y para contextos diversos. Pido entonces disculpas a los colegas cuya

producción ha escapado a mi relevamiento, o no ha sido incluida en su totalidad.

3 En un trabajo anterior (Briones 2002c), definimos la *racialización* como forma social de marcación de alteridad que niega la posibilidad de ósmosis a través de las fronteras sociales, descartando la opción de que la diferencia/marca se diluya completamente, ya por miscegenación, ya por homogenización cultural en una comunidad política envolvente que también se racializa por contraste. Reservamos en cambio el concepto de *etnicización* para dar cuenta de formas de marcación que, basándose en "divisiones en la cultura" en vez de "en la naturaleza", contemplan la desmarcación/invisibilización y prevén o promueven la posibilidad general de pase u ósmosis entre categorizaciones sociales de distinto grado de inclusividad.

4 Un diálogo en torno a qué nociones teóricas de cultura habilitarían un abordaje semejante puede encontrarse en Briones (1996a) y Gordillo (1996).

5 Este camino está por ejemplo siendo desarrollado de manera sistemática por los equipos interdisciplinarios que participan en la sub-Red Indígena del Proyecto comparado sobre Políticas Públicas de la Universidad de Texas en Austin (ver por ejemplo, Pérez Raventos y Biondo 2003 y 2004; Piciñán y Díaz 2004; Rodríguez de Anca et al. 2003, y Xalkan Wenu Nawel 2004).

Artículos de investigación



‘...esa avalancha de homenajes’: campo de poder, *lealtad* y concepciones de política en el primer *peronismo*¹

Fernando Alberto Balbi²

Resumen

En el presente artículo examino un momento temprano del proceso a través del cual el concepto de *lealtad* llegó a tornarse en un componente central de las formas en que los *peronistas* conciben y desarrollan sus actividades políticas. Particularmente, analizo la forma en que el mismo fue impuesto en el círculo de los colaboradores más cercanos de Juan Domingo Perón merced a ciertas características propias del campo de poder del primer *peronismo*. Como resultado de este análisis, presento una posible explicación de un destacado rasgo de los gobiernos de Perón que generalmente ha sido descrito y explicado apelando a calificativos tales como los de ‘obsecuencia’ o ‘servilismo’.

Palabras clave: Antropología Social, Antropología Política, Peronismo, Moralidad, Poder.

Abstract

In this paper I examine an early stage of the process that accounts for the transformation of the concept of loyalty into a focal piece of the peronists' political conceptions and activities. In particular, I analyze its imposition inside Juan Domingo Peron's circle of nearby collaborators due to some characteristic features of the early peronism's power field. The analysis gives way to a possible explanation of an important feature showed by Peron's governments, one generally described and explained through such adjectives as 'obsequious' and 'servility'.

Key words: Social Anthropology, Political Anthropology, Peronism, Morality, Power.

Una de las más notables particularidades de la ya muy prolongada trayectoria histórica del *peronismo*³ es la persistencia con que ciertos temas se reiteran una y otra vez en las palabras y acciones de sus protagonistas y en sus formas de agrupamiento y organización (tanto en las plenamente institucionalizadas como en aquellas completamente informales). Uno de tales temas es el representado por la noción de ‘Movimiento’, la cual ha atravesado una amplísima variedad de usos e innumerables resignificaciones, tanto a manos del propio Juan Domingo Perón como en las de sus continuadores –llegando, evidentemente, hasta la ‘transversalidad’ de Néstor Kirchner. Otro, de similar aunque quizás menos visible importancia, es el de la ‘*lealtad*’ (o, mejor dicho, de la ‘*lealtad*’ y la ‘*traición*’). El lugar ocupado por este concepto en las formas en que los *peronistas* conciben y desarrollan sus actividades políticas es tan central que hasta quienes no se identifican con el *peronismo* toman cuenta de ello, aunque generalmente entienden que no se trata más que de un término característico de cierta ‘retórica’ propia de

aquellos, un recurso que usarían inteligentemente para posicionarse políticamente en sus mutuas relaciones. Sin embargo, tal como he tenido oportunidad de sugerir anteriormente (cf.: Balbi, 2003), la *lealtad* es mucho más que eso, pudiendo ser legítimamente entendida como un valor moral⁴ específicamente *peronista* que es el producto histórico de ciertos procesos sociales pasados y presentes, en torno del cual se agrupan rituales, comportamientos ritualizados y narraciones estandarizadas, y que constituye un factor eficiente en la praxis de los *peronistas*, operando simultánea e indisolublemente como parámetro y como medio de sus conductas.

En este sentido, el concepto de *lealtad* se encuentra inextricablemente entrelazado con las formas en que los *peronistas* conciben la política y la *hacen*. La *lealtad* es habitualmente considerada como un rasgo característico de todo auténtico *peronista* y como la base última de la *unidad espiritual del Movimiento*; y, en tanto tal, los *peronistas* esperan encontrarla en sus *compañeros*, la exigen y se aplican mutuamente sanciones sociales eficaces y, a

veces, extremas (véase, por ejemplo, Boivin, Rosato y Balbi, 2003). Semejante status no es, claro está, el producto de alguna fuerza o virtud inherente al concepto que lo capacite para incidir sobre las concepciones y acciones de los *peronistas*. Muy por el contrario, es el resultado de cambiantes condiciones sociales que, a lo largo de la historia del *peronismo*, se han combinado para producirlo. Continuando con la tarea, iniciada anteriormente (cf.: Balbi, 2003), de dar cuenta del encadenamiento de dichas condiciones en el pasado y en el presente, me propongo explorar a continuación una parte del proceso a través del cual la *lealtad* llegó a tornarse, en los mismos albores del *peronismo*, en un elemento constitutivo de las concepciones y actividades políticas de sus integrantes.

A tal efecto, exploraré sucintamente las condiciones sociales que contribuyeron entre 1946 y 1955 a que el uso del concepto de *lealtad* se hiciera simultáneamente generalizado y legítimo entre los miembros de la cúpula *peronista* —esto es, en el relativamente restringido círculo de *dirigentes*, *militantes* y *funcionarios* allegados a Perón—. La perspectiva que adoptaré en lo que sigue supone considerar a aquel primer *peronismo* como un ‘campo de poder’, en el sentido que diera a esta expresión Norbert Elías en su clásica —y ejemplar— obra *La sociedad cortesana*. Escribe Elías:

Todo campo de poder puede exponerse como un entramado de hombres y grupos de hombres interdependientes que actúan conjuntamente o unos contra otros, en un sentido totalmente determinado. Se puede (...) distinguir diversos tipos de campos de poder según el sentido de la presión que los distintos grupos de un campo de poder ejercen mutuamente, según la índole y la fuerza de la dependencia relativa de todos los hombres y grupos de hombres que constituyen el sistema de poder. (1982:162)

Así entendido, un campo de poder crea las condiciones en que determinadas ‘representaciones sociales’⁵ —esto es, determinados conceptos, valores, normas y repertorios simbólicos— son elaboradas, reelaboradas y empleadas por los actores que forman parte del mismo. Es en estos términos, pues, que examinaré en las páginas subsiguientes los momentos fundacionales de la transformación de la *lealtad* en una de las bases de las concepciones y actividades políticas del *peronismo*, examen que, acce-

soriamente, permitirá arrojar alguna luz sobre un antiguo tópico tanto del folklore *antiperonista* como de la literatura académica: el de la ‘obsecuencia’ o el ‘servilismo’ que habría caracterizado a la administración pública y al *peronismo* en general durante los dos primeros gobiernos de Perón.

Lealtad y conducción

Como he mostrado anteriormente (cf.: Balbi, 2003), los orígenes de la *lealtad peronista* se internan en la carrera militar de Perón. En efecto, existe un muy estrecho paralelismo entre el concepto de ‘lealtad’ de los militares argentinos de la época de Perón y el que se desarrolló durante los primeros años del *peronismo*. Por lo demás, si bien los dos medios sociales en cuestión son sin duda muy disímiles, se encuentran históricamente conectados de una manera claramente decisiva por la trayectoria y las acciones de Perón, quien no sólo ha escrito respecto de ambos conceptos de ‘lealtad’⁶ sino que los ha usado activamente y de maneras muy similares como medios de su accionar en los dos terrenos.⁷ Queda claro en este sentido que, a fin de pensar su propia actividad política, Perón reelaboró diversas ideas sobre la conducción militar y el arte de la guerra.⁸

El concepto de *lealtad* fue introducido por Perón como parte de su concepción de la *conducción política*. Si bien al exponer esa concepción (sobre la que retornaré en breve) Perón desarrolla extensamente una serie de conceptos tales como los de *conducción*, *conductor*, *conductores auxiliares*, *conducción estratégica*, *conducción táctica*, *masa*, *organización*, *doctrina*, *Movimiento*, etc., casi no se ocupa de explicar qué es lo que entiende por ‘lealtad’. De hecho, puede decirse que se trata de uno de los conceptos menos teorizados por Perón. Aparentemente, el mismo no era problemático para Perón, y por esa razón su concepción de la ‘lealtad’ militar no fue objeto de una “adaptación teórica” (cf.: Arcomano, 2003:12) explícita de cara a su aplicación a la actividad política. En verdad, **Perón parece simplemente haber transferido de manera relativamente inadvertida su visión de la ‘lealtad’ militar hacia su nueva carrera política, seguramente por el hecho de que tanto las relaciones entre soldados como las relaciones ‘políticas’ pueden ser entendidas como relaciones personales**. De allí que en los textos, discursos y declaraciones de Perón, el sentido del tér-

mino '*lealtad*' generalmente sea dado por sentido. Sin embargo, es posible sintetizar como sigue aquellos **sentidos inicialmente asociados al concepto peronista de lealtad**:⁹

- (a) la *lealtad* es una **virtud de carácter moral**;
- (b) constituye una **cualidad inherente a las personas**, que simplemente está o no presente en ellas;
- (c) es **recíproca**, constituyendo la **base de las relaciones entre compañeros**;
- (d) en el mismo sentido, ella es la base de las relaciones que se dan entre quien *conduce* y quienes *siguen*, siendo pues el **fundamento de la conducción política**;
- (e) es **asimétrica**, en el sentido de que la *lealtad* de quien *conduce* engendra la de quienes lo *siguen*, y no al contrario;
- (f) **sobre ella se asienta la unidad de propósitos** en que se fundan las empresas colectivas;
- (g) **se dirige a diversos objetos**: el *Movimiento*, el *partido*, la *doctrina nacional justicialista*, los *compañeros*, la *Patria* o la *Nación*, el *pueblo argentino*, etc.;
- (h) sin embargo, **su referente u objeto último es siempre Perón**, ya sea en tanto *creador* de aquello a lo que se es *leal* (del *Movimiento*, del *partido*, de la *doctrina* y, en consecuencia, de lo que hace de los *compañeros*, *compañeros*) o en tanto encarnación de los intereses de aquello a lo que se es *leal* (de la *Patria* o la *Nación*, del *pueblo argentino*).

Lo verdaderamente excepcional respecto de la historia del concepto de *lealtad* radica en las condiciones en que se produjo su transferencia desde la vida militar hacia la política nacional a través de la persona de Perón. Es preciso, a este respecto, pensar por un momento en la situación delineada después de los hechos de octubre de 1945, cuando Perón fuera brevemente desplazado del poder y encarcelado. Aunque había sido repuesto en su posición de hombre fuerte del gobierno militar y ya había tomado la decisión de competir por la presi-

dencia de la Nación, Perón no contaba con un partido político que lo apoyara, pudiera presentarlo como candidato y fuera capaz de desarrollar la campaña electoral, del mismo modo que carecía de un equipo de colaboradores adecuado como para encarar un eventual gobierno. Contaba, en cambio, con los variados contactos sindicales, políticos y militares que había ido construyendo desde 1943, con los recursos materiales del gobierno y con el interés de numerosos sectores políticos y sindicales que aspiraban a acceder a alguna cuota de poder a través de una alianza con él. Fue así que se constituyó apresuradamente un frente de partidos políticos que tuvo la particularidad de que las principales organizaciones que lo integraban, la *UCR-Junta Renovadora* (UCR-JR) y el *Partido Laborista* (PL), fueron creadas al solo efecto de apoyar al coronel en su ingreso a la política democrática. A tal punto la existencia de estos partidos fue meramente circunstancial que, una vez electo como presidente, Perón ordenó su disolución y la conformación de un nuevo partido que los unificara.¹⁰

Este fue el débil entramado institucional inicial en cuyo marco hombres de muy diversas procedencias se fueron agrupando en torno del líder emergente que era entonces Juan Domingo Perón: *radicales* que abandonaron su partido de origen y formaron la UCR-JR;¹¹ *dirigentes* sindicales y colaboradores de sus organizaciones que se unieron para formar el PL;¹² *nacionalistas* de varias agrupaciones;¹³ miembros de la agrupación FORJA, disuelta para que sus miembros pudieran unirse a las filas del naciente *peronismo*;¹⁴ militares que venían colaborando con Perón o que eran sus amigos;¹⁵ *independientes*;¹⁶ parientes y allegados varios de Perón y de su esposa;¹⁷ etc. Nada unía entre sí a todas estas personas aparte de su adhesión a Perón, la cual era función de vínculos e intereses sumamente dispares y frecuentemente opuestos. Nada 'garantizaba' el cumplimiento de sus variados objetivos más que el acceso de Perón a la presidencia y su posterior permanencia en ella. Nada les 'garantizaba', tampoco, cuota alguna de poder personal más allá de los vínculos –más o menos directos– que pudieran entablar y mantener con Perón. Así, **siendo Perón el centro de las actividades y los intereses de este heterogéneo nucleamiento de personas, sus concepciones sobre la naturaleza y el deber ser de las relaciones personales que los unían, derivadas de su formación y experiencia militares, se tornaron**

en factores clave de la interacción entre los integrantes del mismo, tiéndola por completo.

Como ya he adelantado, Perón consideraba a la lealtad como la base de las relaciones entre compañeros y de la unidad de propósitos necesaria para toda empresa colectiva y, en consecuencia, como el fundamento último de la conducción política. Este postulado era el resultado de una reelaboración de la concepción militar respecto de los asuntos militares. Como he mostrado anteriormente (cf.: Balbi, 2003) la mutua 'lealtad' era considerada como la fuente de la 'confianza' y la 'camaradería' presuntamente existentes entre los soldados, siendo así constitutiva de la 'comunidad del honor' y el 'espíritu de cuerpo' militares, los cuales a su vez serían la garantía del mantenimiento de la 'disciplina' y de las relaciones de 'mando' (también llamado 'conducción') y 'obediencia' que son el eje de la institución castrense. Como se verá en un momento, la concepción de la conducción política elaborada por Perón representa una mera variación de éste mismo tema.

Perón consideraba fundamental establecer una clara distinción entre las características de la conducción en los planos político y militar. A este respecto, gustaba de apelar didácticamente a su propia experiencia:¹⁸

Siempre he presentado un caso muy notable que yo he observado durante mi vida, y que constituye una experiencia mía muy importante. Me presento yo siempre como general en este asunto.

A mí me tomaron a los quince años en el Colegio Militar; me enseñaron la disciplina, me sometieron a ella; me dieron los conocimientos militares necesarios y me dejaron listo para que fuera a mandar. Ejercí durante cuarenta años la disciplina, mandando y obedeciendo. Cada vez que fui a hacerme cargo de un puesto de responsabilidad, me dieron un número de hombres, mi grado y el código de justicia militar. Yo mandé, y todo el mundo obedeció. Bien: yo trasladé eso a mi nuevo oficio, el de gobernar, y empecé a apreciar la situación: aquí los hombres no me los dan; me los tengo que ganar yo. Empecé por ahí; ya no me decían: "todos estos hombres están a sus órdenes". No: están a mis órdenes aquellos que me gano yo, que es otra cosa. Segundo asunto: No tengo el grado. Tercero: No tengo el código. De manera que esto es otra cosa.

Hay que distinguir bien lo que es mando de lo que es gobierno. Los métodos son distintos, la acción es distinta también. Bien se trate de la conducción política o de la dirección política [el autor se refiere aquí al gobierno; F.A.B.], el método no puede ser jamás el del mando; es el de la persuasión. Allá se actúa por órdenes; aquí por explicaciones. Allá se ordena y se cumple. Aquí se persuade primero, para que cada uno, a conciencia, cumpla una obligación dentro de su absoluta libertad en la acción política.

Siempre, pues, critico a aquellos dirigentes políticos que se sienten más generales que yo, y que quieren mandar. No: aquí no se manda. De manera que el conductor militar es un hombre que manda. El conductor político es un predicador que persuade, que indica caminos y que muestra ejemplos: y entonces la gente lo sigue.

Desgraciado el político que lleva a sus hombres adelante; debe llevarlos detrás de él. Vale decir, no debe empujar, lo deben seguir. Si los tuviera que empujar, no le alcanzarían las manos; son muchos hombres. (Perón, J.D., 1998:362 y 363.; el énfasis es mío)

La diferencia entre estas dos formas de conducción también es formulada por Perón como una contraposición entre dos formas de disciplina:

... la disciplina con que se actúa en política es muy distinta de la militar.

Es una disciplina consciente, como lo es también la militar, pero sin rigidez; porque el militar está allí en un servicio: si es soldado, obligatorio, y si es jefe u oficial, en su profesión, de la cual él ha hecho fe para cumplirla y ha jurado realizarla con honor, disciplina y dignidad. De manera que cuando recibe una orden, buena o mala, está obligado a cumplirla, porque está en su servicio, en su obligación; pero al político si le dan una orden que no le gusta, manda al diablo al conductor y no la cumple. Es decir, que hay un grado y una forma totalmente distintos de disciplina. Es una disciplina de corazón, basada en la comprensión y en la persuasión, no en las órdenes ni en las obligaciones. (1998:161 y 162).

El problema del *conductor político* es, entonces, el de cómo *persuadir* a las personas para que lo sigan. La posibilidad de lograr semejante cosa depende de un “*don, que es natural*” y que consiste en un cierto “*magnetismo*.” El “*magnetismo personal*” propio del auténtico “*conductor*”, afirma Perón, resulta de “*tener primero lealtad y sinceridad (...) recién entonces puede uno empezar a convencer a la gente, empezar a persuadirla*.” (Perón, J.D., 1998:326). Perón afirmaba que la “*popularidad*”, que constituía un “*dominio local y circunstancial*” solamente podía ser transformada en “*prestigio, que es el dominio permanente y general*” si se procedía “*siempre leal y sinceramente*” (1998:294 y 295). Todo esto lo llevaba a afirmar que:

Por esta razón, nuestra base, o la base de nuestra doctrina, afirma eso: que es necesario **proceder con veracidad** en todos los actos de peronista, y afirmar eso en la **lealtad** y en la **sinceridad** de la acción. El hombre que no procede con lealtad y con sinceridad en nuestro Movimiento, o en cualquier otro movimiento, nunca llegará a ser nada. Por eso, **el cultivo de las virtudes personales es la base de la conducción. Un conductor sin virtudes –dije al principio– es un conductor que va de a pie, no va lejos.** (1998:295; el énfasis es del original)

Así, la *lealtad* es para Perón una condición inicial de la *conducción política*: en efecto, mientras que el ‘mando’ militar tiene a la ‘obediencia’ por punto de partida y a la ‘lealtad’ por complemento, la *conducción política* tiene a la *lealtad* por punto de partida y a la *obediencia* como resultado.¹⁹ Ante todo, el aspirante a *conductor* debe ser *leal* para con quienes habrán de *seguirlo*, y esta *lealtad* suya para con ellos engendra la de ellos para con él. Es en este sentido que Perón afirma que primero “*hay que formar el contingente que se va a conducir, porque con el conductor solo no se conduce nada*” (1998:74). En fin, en lo que hace a la “*conducción*” es necesaria una “*lealtad a dos puntas*”:

...el conductor no sigue; es seguido, y para ser seguido hay que tener un procedimiento especial; no puede ser el procedimiento de todos los días.

En este orden de cosas creo yo que la base es la *lealtad* y la *sinceridad*. Nadie sigue al hombre al que no cree leal, porque la *lealtad*, para que sea tal, debe

serlo a dos puntas: *lealtad* del que obedece y *lealtad* del que manda. (1998:213)

Este habría sido el secreto del éxito obtenido por Perón en su desempeño como secretario de Trabajo y Previsión cuando, en lugar de prometer y no cumplir, había dado todo sin prometer nada, lo que habría revelado a los trabajadores su “*sinceridad*” y su “*lealtad*” (Perón, J.D., 1998:74 y 75). En este sentido, la consagración del propio Perón como *conductor* habría sido un resultado de su propia *lealtad* para con los trabajadores.

Las ideas de Perón sobre el papel político de la *lealtad* también remiten claramente a las concepciones militares respecto de la vinculación entre ‘lealtad’ y ‘espíritu de cuerpo’. Así, por un lado, Perón afirma que los “*compañeros de una misión común*” deben ser “*sinceros*” y “*leales*” entre sí: “*Entre nosotros no puede haber reservas mentales. La reserva mental es una forma de traición al compañero y al amigo*” (1998:146 y 147). Por otro lado, no existe acción colectiva sin un “*espíritu de solidaridad*” –condición de la *conducción política*– que es producto de la “*persuasión del conductor*” y requiere de una “*solidaridad indestructible*” (Perón, J.D., 1998:308).²⁰ Así, al engendrar la *lealtad* el *conductor* engendra también la *solidaridad* y la *unidad* necesarias para el éxito de la acción política colectiva. Como veremos en un momento, Perón no hubo de escatimar esfuerzos para lograr semejantes resultados.

La *lealtad* en el entorno de Perón.

Es un hecho que Perón empleaba permanentemente el vocabulario de la *lealtad*. De hecho, lo hacía con total naturalidad, empleando giros discursivos típicamente militares incluso cuando trataba con personas que no compartían su pasado militar ni formaban parte de sus círculos de relaciones personales o de colaboradores. En este sentido, la ocurrencia conjunta de referencias a la ‘lealtad’, la ‘sinceridad’ y la ‘franqueza’ –un rasgo característico del lenguaje militar– es típica de los textos, discursos y declaraciones del Perón ‘político’. Menciono, por citar un sólo ejemplo, dos cartas que Perón escribe en 1949 –en su condición de Presidente de la Nación– al entonces senador de la República de Chile Arturo Alessandri a raíz de algunos incidentes diplomáticos, en las cuales reafirma sus buenas intenciones para con su interlocutor y el país trasandino

en términos que parecen transcripciones directas de los escritos y declaraciones que algunos años antes dirigiera a sus ‘camaradas de armas’: “*Sabr  perdonarme, Don Arturo, estas quejas de buena fe y de leal y sincera amistad*” (carta a Arturo Alessandri, 3/1/49; en: Perón, 1985:16); “*Le hablo con absoluta franqueza y sincera lealtad*” (carta a Arturo Alessandri, 29/8/49; en: Perón, 1985:19).

A esta disposición ‘natural’ para expresarse más o menos casualmente en términos del vocabulario de la *lealtad* Perón sumaba un cuidadoso empleo del mismo a fines políticos, tanto en su trato directo con sus colaboradores más estrechos como en sus apariciones públicas. Este hecho resulta plenamente congruente con su concepción de la política, en la cual la *lealtad* aparece como una condición esencial de la *conducción*. **Al darse a las tareas de organizar su heterogénea base política y de consolidar su propio control sobre la misma, pues, Perón se empeñó en construir una serie de vínculos de lealtad personal que le permitieran garantizar su éxito en esos dos planos –que eran para él uno y el mismo–.** Es palpable el hecho de que Perón consideraba que su propia condición de *leal* ya estaba probada (tanto por su pasado militar como por su presente condición de *conductor*) y que, cumplida así la condición inicial de la *conducción*, exigía una férrea *lealtad* de sus colaboradores y seguidores en general.

La historia de la caída de Luis Gay, secretario general de la *Confederación General del Trabajo* (CGT) ilustra claramente la manera en que Perón apelaba al vocabulario de la *lealtad* a efectos de imponer su autoridad, tanto públicamente como de manera privada. En noviembre de 1946 correspondía renovar las autoridades de la CGT. A efectos de controlar la central sindical, Perón hizo que su ministro del Interior Angel Borlenghi –que a la sazón era secretario general del gremio de empleados de comercio– se presentara como candidato a encabezar la *central obrera*. Sin embargo, la candidatura de Borlenghi no prosperó, resultando electo Gay con el apoyo de numerosos sindicatos del interior del país y de los poderosos gremios ferroviarios. Gay había sido presidente del *Partido Laborista* y aunque no había ofrecido una resistencia activa ante la orden de disolverlo, encarnaba una concepción del sindicalismo que consideraba que las organizaciones gremiales debían mantenerse apartadas del Estado –esto es, una concepción radi-

calmente opuesta a la del propio Perón–. Inmediatamente después de su elección, Gay mantuvo una entrevista con Perón, quien le indicó que un equipo de la presidencia de la Nación iba a asesorarlo respecto de las medidas a tomar y en materia de declaraciones públicas; Gay no acept  este ‘asesoramiento’ y el Presidente, según parece, se ofusc  visiblemente. Los pasos posteriores de Gay en la conducción *cegetista* mostraron claramente que aspiraba a mantener un criterio independiente. Poco tiempo después, a fines de enero de 1947, el gobierno aprovech  la primera oportunidad que se le presentó para desplazar a Gay.

Dicha oportunidad fue la visita al país de una delegación de la federación sindical de los EEUU, la cual había sido invitada meses antes por el embajador argentino ante aquel país, Oscar Ivanissevich, y por el predecesor de Gay en la secretaría general de la CGT, Silverio Pontieri (quien era también diputado nacional por el *peronismo*). El gobierno sacó buen partido de las desgraciadas declaraciones públicas de los sindicalistas norteamericanos en el sentido de que habían viajado para “investigar” la situación argentina, así como de la presencia en la delegación de Serafino Romualdi, hombre que era conocido por sus contactos con el Partido Socialista y que había sido colaborador del ex embajador de los EEUU en la Argentina, Spruille Braden. La figura de Braden estaba dotada de un abrumador peso simbólico negativo para los *peronistas* puesto que él había sido la fuerza impulsora detrás de la Unión Democrática, el frente multipartidario que se había opuesto a Perón en las elecciones de 1946: de hecho, la consigna más utilizada por el *peronismo* en aquella camp a electoral había sido “*Braden o Perón*”²¹

En la noche del 20 de enero, luego de una tensa entrevista donde había pedido explicaciones a los delegados sindicales norteamericanos acerca de sus “investigaciones”, Perón convoca con urgencia a los integrantes del Comité Central Confederado de la CGT para pedirles explicaciones. Luego de reunirse brevemente a solas con Gay y de acusarlo de entregar el *movimiento obrero* a los *americanos*, el Presidente repitió sus acusaciones frente al Comité. Dos días después, *El Líder* –diario dirigido por Borlenghi– denunciaba los vínculos existentes entre Romualdi y Braden. El día 24, Perón aprovecha un acto organizado por la misma CGT en apoyo al lanzamiento del *Plan Quinquenal* de gobierno para lanzar veladas acusaciones frente a la multitud:

Compañeros trabajadores, les recomiendo que vigilen atentamente porque se trabaja en la sombra y hay que cuidarse no sólo de la traición del bando enemigo sino también de la del propio bando.

(...) En nuestro Movimiento no caben los hombres de conducta tortuosa,. Maldito quien a nuestro lado simula ser compañero pero que en la hora de la decisión nos ha de clavar un puñal por la espalda. (citado en Torre, 1990:244)

La identidad del *hombre de conducta tortuosa* aludido por Perón fue inmediatamente aclarada por *La Época*, diario de los ex *radicales renovadores*, que publicó en su siguiente edición el fragmento citado junto a la foto de Gay. El 25 se reúne el Comité Central Confederal de la CGT y decide enviar una comisión a hablar con Perón, quien se rehúsa a recibirla. En cambio, cita al Comité en pleno –con exclusión de Gay– a una reunión donde acusa a éste de ser un *traidor* y deja entender que existían grabaciones que probaban su disposición a *entregar* la CGT a los norteamericanos.

Si bien los *dirigentes* de la CGT no parecen haber creído en la *traición* atribuida a Gay, no fueron capaces de enfrentar a Perón. El propio Gay, de hecho, ni siquiera lo intentó, limitándose a renunciar –opción alentada también por la comisión designada por la CGT–. Entretanto, el diario *El Líder* multiplicaba las presiones sobre los *dirigentes cegetistas* publicando el día 27 un comunicado firmado por un *Comité de Defensa Contra la Traición* que denunciaba el intento de “*desvincular a la CGT del gobierno*” y ponerla bajo la influencia de la central sindical norteamericana, maniobra que “*le quitaría al general Perón uno de sus más grandes baluartes de masas*” (citado en Torre, 1990:243). Finalmente, el día 29 el Comité Central Confederal acepta la renuncia de Gay. La moción en tal sentido fue presentada por el ministro del Interior Borlenghi, quien participó del cónclave en su carácter de secretario general del gremio mercantil. Fue rechazada, en cambio, una moción presentada por Aurelio Hernández (del sindicato de la sanidad) en el sentido de rechazar la renuncia de Gay y expulsarlo. Algunos días más tarde, la actitud de este oscuro *dirigente* tendría su recompensa: en una votación marcada por las abstenciones y las ausencias de delegados, el Comité Central Confederal lo elegiría como su nuevo secretario general, encabezando una nueva dirección integrada casi completamente por sindicalistas de escasa trayectoria.²²

El reemplazo de un experimentado *dirigente* sindical como Gay por otro de mucho menor trayectoria pero sumamente efusivo en sus declaraciones de *lealtad* hacia Perón ilustra tanto la manera en que el entonces Presidente trataba de establecer su propio control político o *dominio* sobre seguidores y aliados como las consecuencias del uso de semejantes procedimientos. En efecto, muchas veces se ha señalado (cf.: Luna, 1991:370; también Page, 1984a) la tendencia de los equipos gubernamentales de los dos primeros gobiernos de Perón a decaer paulatinamente en virtud del progresivo reemplazo de los funcionarios que mostraban un mayor margen de maniobras por otros caracterizados fundamentalmente por su adhesión ‘incondicional’ al *Movimiento* y, particularmente, al Presidente. Es un hecho que tan tempranamente como en agosto de 1946 el gobierno hizo pública la decisión de no designar en cargos públicos a nadie que no estuviera identificado con el *peronismo*, lo que debía ser probado mediante la presentación de la *ficha* de afiliación partidaria (Luna, 1991:372 y 373). Asimismo, a los legisladores *oficialistas* se les exigía firmar renuncias sin fecha (Luna, 1991:375).

El caso más revelador en cuanto a la tendencia señalada por Luna es seguramente el de Domingo Mercante, por mucho tiempo considerado como el *delfín* de Perón y posteriormente reducido al silencio y perseguido políticamente. Perón y Mercante se habían conocido en 1924 pero no volvieron a encontrarse hasta que ambos fueron destinados a la Inspección de Tropas de Montaña en 1942. Trabaron entonces amistad y Mercante pronto llegó a ser el principal colaborador del futuro Presidente. Le acompañó en la organización del GOU (la logia militar a través de la cual Perón ascendió en la estructura gubernamental surgida del golpe de estado de septiembre de 1943) y en la *Secretaría de Trabajo y Previsión*, donde Mercante –cuyo padre había sido trabajador ferroviario y miembro activo de uno de los gremios del sector y cuyo hermano era también miembro de un sindicato del riel– proporcionó a Perón sus primeros contactos sindicales aprovechando su amistad con muchos gremialistas. Durante las jornadas de octubre de 1945 Mercante se mantuvo en contacto con diversos *dirigentes* sindicales hasta que fue arrestado el día 14, y luego del desenlace de esos hechos asumió como secretario de Trabajo y Previsión, cargo desde el cual trabajó en la organización

del *Partido Laborista*. Posteriormente, Mercante fue postulado por el PL a la vicepresidencia; sin embargo, Perón optó por Hortensio Quijano (de la UCR-JR) y su antiguo asistente fue designado como candidato a gobernador de la Provincia de Buenos Aires, puesto que habría de desempeñar hasta 1952. En términos generales, la gobernación de Mercante es recordada elogiosamente incluso por quienes en ese entonces estaban en la *oposición*, tanto en lo que respecta a su gestión como al trato brindado a los partidos minoritarios.

En 1950 Mercante se presentó como candidato para la reelección como gobernador —por un período excepcional de solo dos años a efectos de compatibilizar los plazos de los mandatos provinciales con los nacionales—, obteniendo más del 63% de los votos. Este porcentaje, superior al obtenido por Perón en 1946, alimentó tanto las expectativas generalizadas en cuanto a que Mercante era el sucesor natural de Perón como las sospechas de muchos en cuanto a que el gobernador trazaba planes en tal sentido. Aparentemente Perón ya sospechaba desde el año anterior que Mercante abrigaba esperanzas de sucederlo,²³ y parece claro que hacia esa época el gobernador bonaerense y el *peronismo* de la provincia habían acumulado una muy alta cuota de poder al interior de la estructura partidaria nacional (cf.: Mackinnon, 2002; Aelo, 2004). El hecho es que a partir de mayo de 1950 circuló una orden a los medios de comunicación *peronistas* prohibiendo la mención del nombre de Mercante.²⁴ Más o menos por esos días, Perón mantuvo con su antiguo colaborador una conversación que éste entendió como un aviso del fin de su carrera política. Relata el hijo de Mercante:

“¿Y cuando termine la gobernación, usted qué va a hacer, Mercante?”

Mi padre se sorprendió. Era la primera vez que el General le hacía esa pregunta; la primera vez que no le programaba el futuro ni le señalaba el cargo más conveniente para él en el gobierno.

“Nada mi General. Cuando cumpla los nueve años en esto me voy a dedicar a descansar. Me gustaría hacer un largo viaje a Europa.”

“Para eso tiene el barco que lleva mi nombre. Aviseme que le hago reservar el camarote presidencial.” (en Mercante, 1995:139)

El sucesor de Mercante en la gobernación *bonaerense* fue Carlos Vicente Aloé, quien hasta entonces había actuado como secretario administrativo de Perón y había estado a cargo de la prensa *oficialista*.²⁵ Su gestión, abortada por el golpe militar de septiembre de 1955, no es precisamente recordada por su brillantez. Aloé —quien formaba parte del grupo de íntimos de Eva Perón— estuvo a cargo de la tarea de dar sepultura a la carrera de Mercante, ordenando una serie de sumarios administrativos y presentando denuncias judiciales contra sus colaboradores más estrechos, al tiempo que hacía remover todas las placas que mencionaban al ex gobernador en las obras públicas realizadas durante su gobernación (cf.: Mercante, 1995: cap. XVII).²⁶

La defenestración política de Mercante representa el ejemplo más notable de la ampliamente reconocida tendencia de Perón a priorizar la adhesión a su persona por sobre la eficiencia en lo tocante a la selección de sus colaboradores. Esta tendencia, claro está, ha debido ser un factor relevante en cuanto a la imposición de la *lealtad* como parámetro para el comportamiento de quienes estaban cerca de Perón. Por lo demás, los cambios que se produjeron en lo que hace a la forma en que Mercante era tratado públicamente muestran un claro pasaje desde la exaltación de su *lealtad* para con Perón hasta una apenas velada acusación de *traición*: Mercante, que había sido condecorado con la *medalla de la lealtad peronista* y era conocido antes de 1950 como *el corazón de Perón* (cf.: Mercante, 1995; Page 1984a; Luna, 1992), fue expulsado del *Partido Peronista* el 30 de abril de 1953 bajo los cargos de “obstruccionismo, deslealtad, falta de ética, diseminación de confusión y de falsos rumores” (Page 1984b:15). El contraste resulta más claro aún si se comparan las palabras que le dedicara Eva Perón en dos discursos separados por apenas algo más de tres meses... y por las elecciones de marzo de 1950. El 24 de febrero de dicho año, durante la inauguración de un parque público en la provincia de Buenos Aires, Eva Perón decía:

No podíamos esperar menos del coronel Mercante. No sólo es el amigo leal que se jugó la vida en las horas difíciles; no sólo es el peronista auténtico que conoce la doctrina del movimiento, identificado absolutamente con Perón, Mercante es el realizador de la doctrina. (...) Mercante sabe que la lealtad se demuestra de muchas maneras, pero él ha

elegido los dos caminos mejores: jugándose la vida como el 17 de octubre, y ofreciendo su vida diariamente en el trabajo gastando sus energías por la Patria y por Perón.

(...) El 12 de marzo los descamisados de la provincia de Buenos Aires dirán en las urnas las mismas palabras que dijeron el 24 de febrero: Perón-Mercante.

(...) Y por Perón estarán con Mercante, porque Perón ha dicho: Mercante es mi brazo derecho y eso es una orden para todo peronista.

Y yo, como auténtica descamisada, que nunca elogio, he dicho desde el principio de la Revolución, porque lo conozco al coronel Mercante, que el coronel Mercante es el corazón de Perón. (en Mercante, 1995:134 y 135)

Compárese este panegírico con la incómoda mención de la persona de Mercante hecha por la misma Evita el 5 de junio del mismo año al inaugurar un hogar escuela que llevaba el nombre de aquel:

En este momento inauguramos el hogar escuela coronel Domingo A. Mercante. Es un homenaje que he querido rendir a un gran peronista. Dentro de breves instantes inauguraremos la clínica de recuperación infantil Presidente Perón... (en Mercante, 1995:141)

La participación de Eva Perón en la elipse trazada por la carrera política de Mercante constituye un ejemplo destacado del tipo de papel que ella tuvo en el entramado político construido en derredor de su marido. Si por un lado ella parece haber servido a Perón como un arma que él empleaba para defenestrar a quienes caían en desgracia sin exponerse (Page, 1984a:234), no es menos cierto que acumuló un poder considerable que le permitía influir decisivamente sobre la suerte de los funcionarios y *dirigentes peronistas*. Su influencia sobre los nombramientos en los cargos bajos de la administración pública parece haber sido considerable (cf.: Page, 1984a:277). Asimismo, una buena cantidad de altos funcionarios y/o personajes influyentes debían todo o parte de su poder a la confianza que ella les tenía y formaban una camarilla que tanto respondía a ella como operaba para ganar poder por su intermedio (cf.: Luna, 1991).

Resulta difícil saber a ciencia cierta en qué casos ella actuaba como instrumento de Perón, en cuáles él se allanaba a sus deseos y cuándo ambos actuaban de común acuerdo (como pareciera ser el caso de la caída de Mercante): de lo que no caben dudas es de que Evita tuvo una participación decisiva en la definición de los continuos cambios que se producían en las posiciones relativas de los funcionarios de las primeras líneas del gobierno. Varios hombres que ocupaban posiciones sumamente importantes se vieron desplazados luego de que Eva Perón los acusara ante su marido de ser *traidores* o *desleales*; de manera similar, ella solía vetar nombramientos en la segunda y tercera líneas del gobierno convocando a los responsables de cada área —si acaso era necesario, pues generalmente éstos acudían a ella en busca de su bendición— para hacerles saber su opinión acerca de las personas a quienes pensaban designar.²⁷

El caso de la caída de Juan Atilio Bramuglia ilustra muy claramente la forma en que Evita operaba para lograr que un alto funcionario fuera defenestrado. Bramuglia era un abogado laboralista que trabajaba para uno de los sindicatos ferroviarios, y en esa condición conoció a Perón cuando éste era secretario de Trabajo y Previsión, iniciándose entonces su colaboración. Posteriormente, Bramuglia presidió la Junta Nacional de Coordinación Política que Perón formó para organizar el heterogéneo frente que habría de impulsar su candidatura (Luna, 1992:415). Finalmente, fue ministro de Relaciones Exteriores y Culto entre la asunción de Perón en 1946 y agosto de 1949, cumpliendo una labor sumamente destacada. Su renuncia fue producto de una sostenida presión en su contra aplicada por Eva Perón y sus allegados, que incluyó un absoluto silencio de la prensa *peronista* acerca de su persona²⁸ —incluso mientras presidió en nombre de la Argentina el Consejo de Seguridad de la ONU— y una campaña de rumores acusándolo de aspirar a suceder al Presidente (cf.: Page, 1984a:221).

La historia de la animadversión de Evita para con Bramuglia se remonta a los hechos de octubre de 1945, cuando estando Perón detenido en Martín García ella había pedido al joven abogado que presentara un recurso de *hábeas corpus* en su favor, algo que Bramuglia se negó a hacer, aparentemente “por miedo a que si el juez daba curso al escrito, la actriz y su compañero se escaparían del país y dejarían a la clase obrera abandonada a sus propios recursos”

(Page, 1984a:151; también: Luna, 1992: cap. III, nota 81, pp. 341). Meses más tarde, al desatarse una disputa entre los dos principales sectores que lo apoyaban (el PL y la UCR-JR) respecto de las candidaturas a gobernador y vicegobernador de la provincia de Buenos Aires, Perón decidió solucionar el problema imponiendo una fórmula que excluía a todos los aspirantes hasta entonces en danza, integrada por Alejandro Leloir como candidato a gobernador y Bramuglia como aspirante a vicegobernador. Sin embargo, la oposición sumada de los *laboristas* (que ya habían cedido en sus pretensiones de ubicar a Mercante como candidato a vicepresidente, aceptando la decisión de Perón de postular al radical renovador Hortensio Quijano) y de Eva Perón condujo finalmente a que Perón debiera ceder. Relata Félix Luna:

El doctor Eduardo Colom [luego diputado peronista por la Capital Federal; F.A.B.], que acompañó en algunas de sus giras políticas a Perón, ha relatado al autor la violenta escena que se desarrolló en el tren que los conducía cuando Evita lanzó, por enésima vez, un furioso ataque contra Leloir y Bramuglia. La esposa de Perón consideraba a Leloir “un oligarca” y a Bramuglia “un traidor”, acen- tuando el hecho de que Bramuglia no había querido presentar un recurso de hábeas corpus en favor de su marido, días antes del 17 de Octubre; afirmaba que la fórmula Leloir – Bramuglia “había nacido muerta” y que había que remplazarla por un binomio encabezado por Mercante. Ella guardaba una enorme gratitud por Mercante, que había sido un factor decisivo para su casamiento. Ante el ataque de su mujer contra la fórmula bonaerense –siempre a estar a los dichos del doctor Colom– Perón reaccionó violentamente y dijo que renunciaría a su propia candidatura y se iría a su casa, harto de esas intrigas. Sin embargo, semanas más tarde se logró la renuncia de Leloir y Bramuglia y posteriormente la concreción de la fórmula Mercante-Machado en cuya gestación –según declaraciones del coronel (R) Domingo A. Mercante al autor– no intervino Perón, limitándose a aceptar el hecho consumado. (Luna, 1992: cap. V, nota 27, pp. 454 y 455)

La presión ejercida por Evita y su entorno en contra de Bramuglia se prolongaría casi sin interrupciones hasta lograr su renuncia a mediados de 1949, particularmente a través de la acción de los

medios de prensa controlados por el gobierno, en una escalada de maniobras que llegaría al punto de borrar la imagen del ministro de una fotografía publicada en abril de 1949 (cf.: Page, 1984a:221).

En términos generales, y a despecho del ‘mito’ que hace de Evita una figura draconiana que dominaba a un Perón débil y pusilánime (cf.: Taylor, 1981), parece bastante justificada la opinión de Page (1984a:235) en cuanto a que ella estaba “totalmente comprometida con la causa de Perón” y que el poder personal que ella acumulaba y desplegaba con entusiasmo no dejaba de ser “un poder que él delegaba en ella o que él no quería ejercer”. En opinión de este autor:

La lealtad personal era la virtud que ella más apreciaba. Al respecto ella se distinguía de su marido, quien nunca se vio limitado por lazos de fidelidad. Ella le confesó una vez a un peronista prominente: “Vale la pena estar bien conmigo políticamente. Yo te voy a defender, yo soy buena amiga de mis amigos cosa que nunca será Perón”. El valor que ella otorgaba a la lealtad se prestaba para la explotación, especialmente cuando se trataba de oportunistas que tenían poco que ofrecer aparte de la devoción que puede manifestar un perro faldero. (Page, 1984a:224)²⁹

En todo caso, Eva Perón parece haber concebido su propia posición en términos de *lealtad* hacia su marido. Así la presentaba ella misma en sus declaraciones a la prensa, discursos y clases, lo mismo que en los textos que fueron publicados con su firma (cf.: Perón, E., 1971, 1996a, 1996b, 1997).³⁰ Asimismo, los testimonios de sus allegados y de quienes mantuvieron un trato más o menos ocasional con ella coinciden en describir su comportamiento en los mismos términos y en relatar situaciones donde Evita se refiere a su marido y a sí misma en términos semejantes (cf.: Duarte, 1972; Mercante, 1995; Cafiero 2002). En definitiva, lo que aquí importa es el hecho de que indiscutiblemente las intervenciones de Eva Perón en los juegos políticos de los primeros tiempos del *peronismo* se desarrollaban en los términos conceptuales de la *lealtad* y la *traición*.

Así, tanto Juan Domingo Perón –quien representaba el centro en torno del cual estaba constituido este entramado político– como su esposa –que era su figura más influyente y la persona más cercana a

aquél— entendían y conducían las relaciones que mantenían con los miembros de su entorno en términos del universo conceptual de la *lealtad*. Ahora bien, dadas las condiciones ya mencionadas, donde el *peronismo* mismo estaba en plena conformación y carecía de una organización institucional sólida preexistente que fuera capaz de equilibrar el juego político, independizándolo en alguna medida respecto de las personas de Juan y Eva Perón, no puede resultar sorprendente que sus colaboradores —los más cercanos primero, luego los más distantes— se vieran velozmente compelidos a disputar entre sí en términos del vocabulario de la *lealtad* y del aparato conceptual que éste expresaba. En efecto, si Perón y *Evita* los trataban a ellos en términos de *lealtad* y *traición*, ellos debían tratar con Perón y *Evita* —y, en consecuencia, entre sí— en términos de *lealtad* y *traición*.

Esta modalidad de disputa se veía reflejada, por ejemplo, en la prensa *peronista*. Plotkin (1994:112) ha señalado que en los primeros años del gobierno de Perón “los distintos diarios peronistas representaban a distintos grupos dentro del aún heterogéneo movimiento”. Como parte de las pujas entre estos grupos, los diversos diarios presentaban versiones discrepantes respecto de los hechos de octubre de 1945, oponiéndose sobre todo en torno de la cuestión de quién había sido la persona que se había mantenido más cerca de Perón durante esos días. Es así que el número de *El Laborista* del 17 de octubre de 1946 sostenía que se trataba de Mercante —que por ese entonces controlaba a este medio, que antes fuera del PL— y cubría sus páginas de fotografías de éste junto al matrimonio Perón “en poses que se asemejaban a la imagen de una familia” (Plotkin, 1994:112). Entre tanto, el número de ese día de *El Líder* presentaba a su director, el ministro del Interior y sindicalista Angel Borlenghi, como el “segundo protagonista” de aquellas jornadas; Mercante, en cambio, apenas era mencionado (Plotkin, 1994:112).³¹

Otro de los ámbitos donde los hombres del primer *peronismo* se esforzaban por declamar y, de ser posible, demostrar su *lealtad* hacia los Perón era el Congreso de la Nación donde, como ha sido señalado reiteradamente (cf.: Page, 1984a:247), el tiempo dedicado a homenajear al Presidente y su esposa aumentaba de manera paulatina. Abiertamente horrorizado, Luna (1991:374) señala que Héctor Cámpora —que a partir de 1948 presidió la Cámara de Diputados— llegó a presentar no menos de veinte pro-

yectos de ley proponiendo distintos homenajes a los Perón, mientras que el diputado Emilio Visca hizo lo propio en diecinueve oportunidades; a este respecto, alguna vez el propio Cámpora llegó a declarar a la prensa que “consideraba un honor reconocer que era ‘obsecuente con el general Perón’” (Page, 1984a:247). Asimismo, los diputados y senadores del *peronismo* se empeñaban en poner en escena impactantes demostraciones colectivas de *lealtad*. Así, por ejemplo, al sancionar en 1951 las leyes que transformaban en provincias a los territorios nacionales de La Pampa y el Chaco, los legisladores *peronistas* los rebautizaron como *Eva Perón* y *General Perón* (cf.: Page, 1984a:285). Menciono, por último, la que quizás sea la más notable manifestación colectiva de *lealtad* dirigida a personas vivas jamás producida en el Congreso de la Nación: cuando ya se anunciaba la inminencia de la muerte de Eva Perón, el día 26 de junio de 1952, el presidente de la *cámara baja* Cámpora tomó el siguiente juramento a los diputados presentes en la sesión (todos *peronistas* pues, comprensiblemente, los de la *oposición* se habían retirado): “¿Juráis ser leales al Libertador de la República general Juan Perón y a la Jefa Espiritual de la Nación Eva Perón, a su doctrina y a su movimiento?” (citado en Luna, 1985:265).³²

Buena parte de estos movimientos políticos se centraban particularmente en Eva Perón como resultado natural de la posición central que, según hemos visto, ella ocupaba. Así es, por ejemplo, que la CGT impulsó su candidatura a la vicepresidencia para las elecciones que habrían de desarrollarse en noviembre de 1951, presentando una solicitud formal al Presidente y ofreciéndosela a ella públicamente en un acto multitudinario.³³ Aún hoy es común que los *peronistas* se refieran a Eva Perón como la *Jefa Espiritual de la Nación*, título que le fue conferido por el Congreso de la Nación —a instancias de Cámpora— en ocasión de su último cumpleaños, el 7 de mayo de 1952, cuando ya era evidente que estaba a punto de morir (Page, 1984a:305).

También fuera de las luces de la escena pública la política interna del *peronismo* se desarrollaba en términos del lenguaje de la *lealtad*. Los retratos de Juan y Eva Perón engalanaban normalmente el despacho de cada funcionario del gobierno, la CGT, los partidos *peronistas*, la *Fundación Eva Perón*, etc.; de ser posible a los retratos de los líderes se sumaba una fotografía del ocupante de la oficina junto a ellos. Era habitual que los funcionarios tomaran la

iniciativa de visitar a Eva Perón para –según la pintoresca expresión de Cafiero (2002)– *consultarla* acerca de nombramientos y medidas. Asimismo, se cuenta que cuando en una ocasión un diputado propuso que la plaza más importante de cada ciudad argentina fuera bautizada como “Presidente Perón”, Cámpora pidió la palabra para redoblar la apuesta sugiriendo “que **todas** las plazas de **todas** las ciudades llevaran los nombres de Perón y Evita” (Page, 1984b:208; el énfasis es del original).

A manera de conclusión: ¿‘obsecuencia’ o ‘lealtad’?

Aún está por hacerse el estudio exhaustivo del sumamente complejo ‘campo de poder’ que fue el primer *peronismo*.³⁴ De lo escrito en las páginas precedentes se desprende, sin embargo, que dicho **campo de poder** presentaba una serie de **características** bastante claras: (a) un carácter fluido; (b) una institucionalidad en plena elaboración; (c) una marcada heterogeneidad en cuanto a la extracción, las ideologías, los intereses y los objetivos de sus integrantes; (d) las posiciones relativas de sus miembros se encontraban articuladas en función de la posición central e indisputable de un líder (Juan Domingo Perón) que concentraba la adhesión de los electores, ocupaba la cúspide del Estado argentino y sistemáticamente privaba a los demás actores de sus bases de poder independientes; y (e) incluía a un personaje (Eva Perón) capaz de mediar en las relaciones entre el líder y los restantes actores y que llegó a estar dotado de su propia base de apoyo entre el electorado.

Parece lógico que en estas condiciones las concepciones de Juan Perón acerca de la política tendieran a ser asimiladas por los restantes actores del campo y se tornaran en los fundamentos conceptuales y el lenguaje mismo de su actividad política. En efecto, si en opinión de Perón la *lealtad* era un prerrequisito de la *conducción política* y de la *solidaridad entre compañeros*, en las condiciones en que se movía la cúpula *peronista* entre 1944 y 1955 (y muy especialmente durante los primeros cuatro o cinco años de ese período) resultaba inevitable que ella tomara efectivamente ese lugar. Las presiones que operaban sobre los hombres y mujeres del entorno de los Perón para ser o, al menos, parecer tanto o más

leales a ellos que sus *compañeros* eran demasiado fuertes para que pudieran resistirlas.

Además, la inevitable competencia política que tendió a desarrollarse entre los actores de este campo de poder –que era en lo esencial una competencia por lograr y mantener el favor de los Perón– no podía sino alimentar este estado de cosas, dando lugar a un *crecendo* que habría de generar el tipo de actitud política que la *oposición* de la época y buena parte de la literatura académica posterior entendieron como “servilismo” y “obsecuencia hacia los gobernantes” (Luna, 1991:410) y que ya hemos observado en las páginas precedentes. Héctor Cámpora –quien fue quizás uno de los participantes más sobre adaptados a este estado de cosas– ofrecería años más tarde una explicación que, de algún modo, apunta en este sentido. En abril de 1967, Cámpora declaraba al semanario *Primera Plana* que el “pueblo quería esos homenajes, quería que se le diera a Perón todo eso... Y nosotros cumplimos ese anhelo” (citado en Luna, 1991:411), agregando que: “Todo empezó con el primer obsequio que le hizo a Perón un sindicato: lo siguieron otros y otros. Nadie quería ser menos. ¿Cómo hace usted para detener esa avalancha de homenajes?” (citado en Luna, 1991:599).³⁵

Y, en efecto, no sólo la mentada *avalancha* no podía ser detenida sino que tampoco podía serlo la difusión entre los *peronistas* del concepto/valor moral de la *lealtad*, la cual se producía irremediablemente de la mano de la propia lógica inherente a la concepción de la política basada en el mismo. Así, entre 1946 y 1955 es posible identificar dos vías a través de las cuales se produjo la difusión y legitimación iniciales del concepto de *lealtad*: una, la más evidente y de carácter más general, fue la propaganda política *oficialista*, que tuvo a la *lealtad* como lenguaje y como uno de sus contenidos centrales; la otra, menos visible y más significativa, fue el empleo cotidiano de la *lealtad* como parámetro y como recurso de la acción política de los *peronistas*, el cual fue ‘descendiendo’ desde la cúpula del gobierno y el *Movimiento* hacia los niveles inferiores de la administración, los *partidos peronistas* y las organizaciones sindicales y de *ayuda social* vinculadas al primer *peronismo*. El resultado final sería la transformación de la *lealtad* en un valor moral compartido por los *peronistas* en general, pero estas cuestiones habrán de ser materia de otros textos.

bibliografía

- Aelo, Oscar H. 2004 "Apogeo y ocaso de un equipo dirigente: el peronismo en la provincia de Buenos Aires, 1947 - 1951." En: *Desarrollo Económico*, N° 173, Vol. 44. pp. 85 a 107.
- Arcomano, Domingo 2003 *Perón: guerra y política. Las fuentes militares de "Conducción Política."* Buenos Aires, Fundación Bartolomé Hidalgo.
- Balbi, Fernando Alberto 2000 "Interdependencia, memoria institucional y valores morales: fundamentos sociales de la moralidad en una cooperativa de pescadores entrerrianos." En: *Avá. Revista de Antropología Social*, 2. Programa de Posgrado en Antropología Social, UNaM. pp. 95 a 111.
- 2003 "La lealtad antes de la lealtad: honor militar y valores políticos en los orígenes del peronismo." En: Ana Rosato y Fernando Alberto Balbi (eds.): *op. cit.* pp. 187 a 214.
- 2004 "Sabe que significa lealtad? Análisis antropológico de un valor moral peronista." PPGAS, MN-UFRJ, Tesis de doctorado. Buenos Aires.
- y Ana Rosato 2003 "Introducción." En: Ana Rosato y Fernando Alberto Balbi (eds.): *op. cit.* pp. 11 a 27.
- Boivin, Mauricio, Ana Rosato y Fernando Alberto Balbi 2003 "Frasquito de anchoas, diez mil kilómetros de desierto... y después conversamos: etnografía de una traición." En: A. Rosato y F.A. Balbi (eds.): *op. cit.* pp. 121 a 152.
- Buchrucker, Cristian 1987 *Nacionalismo y Peronismo. La Argentina en la crisis ideológica mundial (1927 - 1955)*. Buenos Aires, Sudamericana.
- Cafiero, Antonio 2002 *Mis diálogos con Evita. Un testimonio personal de Antonio Cafiero*. Buenos Aires, Grupo Editor Altamira.
- Durkheim, Emile 1951 *Sociología y filosofía*. Buenos Aires, Guillermo Kraft.
- Durkheim, Emile 1966 *Lecciones de sociología. Física de las costumbres y el derecho*. Buenos Aires, Schapire.
- Duarte, Erminda 1972 *Mi hermana Evita*. Buenos Aires, Ediciones del Centro de Estudios Eva Perón.
- Elias, Norbert 1982 *La sociedad cortesana*. México, FCE.
- Fayt, Carlos S. 1967 *La naturaleza del peronismo*. Buenos Aires, Viracocha.
- Gambini, Hugo 1983 *La primera presidencia de Perón. Testimonios y documentos*. Buenos Aires, CEAL.
- Godio, Julio 1990 *El movimiento obrero argentino (1943 - 1955). Nacimiento y consolidación de una hegemonía nacionalista - laboralista*. Buenos Aires, Legasa.
- Halperín Donghi, Tulio 2004 "El lugar del peronismo en la tradición política argentina." En: Samuel Amaral y Mariano Ben Plotkin (comps.): *Perón; del exilio al poder*. Buenos Aires, EDUNTREF. pp. 19 a 42.
- Luna, Félix 1985 *Perón y su tiempo. II- La comunidad organizada. 1950 - 1952*. Buenos Aires, Sudamericana.
- 1991 *Perón y su tiempo. I- La Argentina era una fiesta. 1946 - 1949*. Buenos Aires, Sudamericana.
- 1992 *El 45. Crónica de un año decisivo*. Buenos Aires, Sudamericana.
- Lucero, Franklin 1959 *El Precio de la lealtad. Injusticias sin precedentes en la tradición argentina*. Buenos Aires, Editorial Propulsión.
- Macor, Darío y César Tcach (comps.) 2003 *La invención del peronismo en el interior del país*. Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral.
- Mackinnon, Moira 2002 *Los años formativos del Partido Peronista (1946-1950)*. Buenos Aires, Instituto Di Tella - Siglo XXI.
- Mercante, Domingo Alfredo 1995 *Mercante: el corazón de Perón*. Buenos Aires, Ediciones de la Flor.
- Navarro, Marysa 1981 *Evita*. Buenos Aires, Corregidor.
- Page, Joseph A. 1984a *Perón. Una biografía. Primera parte (1895 - 1952)*. Buenos Aires, Javier Vergara.
- 1984b *Perón. Una biografía. Segunda parte (1952 - 1974)*. Buenos Aires, Javier Vergara.
- Perón, Eva 1971 *Historia del peronismo*. Buenos Aires, Editorial Freeland.
- 1996a "¿Por qué soy peronista?." En: *Por qué soy peronista*. Buenos Aires, CS Ediciones. pp. 1 a 246.
- 1996b "Fuerzas espirituales del Peronismo." En: *Por qué soy peronista*. Buenos Aires, CS Ediciones. pp. I a XCI.
- 1997 "La razón de mi vida." En: *La razón de mi vida y otros escritos. Evita por ella misma*. Buenos Aires, Planeta. 2a ed. pp. 11 a 237.
- PERÓN, Juan Domingo 1974a *Conducción militar*. Buenos Aires, Secretaría Política de la Presidencia de la Nación.
- 1974b *Filosofía peronista*. Buenos Aires, Freeland.
- 1975 *Perón y las Fuerzas Armadas*. Buenos Aires, Centro de Documentación Justicialista.
- 1985 *Correspondencia*, 3. Buenos Aires, Corregidor.
- 1998 *Conducción política*. Buenos Aires, CS Ediciones.
- Pitt-Rivers, Julian 1971 *The people of the sierra*. Chicago, University of Chicago Press. 2nd edition.
- Plotkin, Mariano 1994 *Mañana es San Perón. Propaganda, rituales políticos y educación en el régimen peronista (1946 - 1955)*. Buenos Aires, Ariel.
- Potash, Robert 1986a *El ejército y la política en la Argentina (I). 1928 - 1945. De Yrigoyen a Perón*. Buenos Aires, Hyspamérica.
- 1986b *El ejército y la política en la Argentina (II). 1945 - 1962. De Perón a Frondizi*. Buenos Aires, Hyspamérica.
- Rein, Ranaan 1998 *Peronismo, populismo y política. Argentina, 1943 - 1955*. Buenos Aires, Editorial de Belgrano.
- Romero, José Luis 1969 *Las ideas políticas en la Argentina*. Buenos Aires, FCE. 4ta. ed.
- Rosato, Ana y Fernando Alberto Balbi (eds.) 2003 *Representaciones sociales y procesos políticos. Estudios desde la antropología social*. Buenos Aires, Antropofagia - IDES.

Sirven, Pablo 1984 *Perón y los medios de comunicación (1943 - 1955)*. Buenos Aires. CEAL.
 Taylor, Julie 1981 *Evita Perón. Los mitos de una mujer*. Buenos Aires, Editorial de Belgrano.

Torre, Juan Carlos 1990 *La vieja guardia sindical y Perón. Sobre los orígenes del peronismo*. Buenos Aires, Sudamericana - Instituto Torcuato Di Tella.

Notas

1 El presente artículo sintetiza algunos de los resultados del trabajo desarrollado para mi tesis de Doctorado en Antropología Social (Balbi, 2004). Quisiera mencionar aquí el apoyo de diversas instituciones que hicieron posible mi investigación. En el Brasil, el *CNPq* me concedió una beca que hizo posibles mis estudios en ese país y el convenio *FINEP / PPGAS / FUJB* N° 60.00.0216.00 financió parte de mi investigación. En la Argentina, fui titular de la *Beca Esther Hermitte en Antropología Social* 2001, de la *Fundación Antorchas*, y durante el año 2003 he disfrutado del apoyo financiero del *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet)*. Asimismo, mi trabajo se desarrolló en el marco del proyecto de la *Programación UBACyT* 2001 - 2003 F 036, titulado "Representaciones sociales y procesos políticos: análisis antropológico de los límites de la política" y dirigido por Mauricio Boivin. Por lo demás, quisiera expresar mi agradecimiento para con Ana Rosato, Laura Ferrero, Beatriz Heredia y los participantes del Seminario Permanente del *Centro de Antropología Social* del *Ides* por sus valiosos comentarios a diversas versiones anteriores del análisis expuesto en estas páginas.

2 Doctor en Antropología Social (*Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional - Universidade Federal do Rio de Janeiro*). Profesor Adjunto del *Departamento de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras - Universidad de Buenos Aires*, e Investigador Asistente del *Conicet*.

3 A lo largo del texto empleo las *itálicas* para denotar la terminología empleada por los *peronistas*; asimismo, me valgo de las comillas dobles para indicar las citas textuales.

4 Encuentro muy adecuada a fines operativos la definición de "valor" elaborada por Julian Pitt-Rivers para su propio trabajo etnográfico: "[the values] ...are not in my usage purely ethical but in the first place cognitive values, concepts whose ethical content is built into them and becomes apparent only according to context, a part of the ethnography..." (1971:XVIII). Respecto de los valores morales y de las condiciones teóricas y metodológicas para su análisis, véase: Balbi (2000).

5 El concepto de 'representaciones sociales' remite en este contexto a la obra de Emile Durkheim (cf.: 1951, 1966).

6 Sobre la concepción de la '*lealtad*' militar de Perón, véase: Perón, J.D. (1974a, 1975). Sobre su concepción de la lealtad, véase: Perón, J.D. (1974b, 1998).

7 Respecto de los usos políticos del concepto militar de '*lealtad*' por parte de Perón, véase mi examen de las luchas por el poder producidas al interior del Ejército entre 1943 y 1946 (cf.: Balbi, 2003).

8 En términos generales, como ha mostrado Arcomano (2003:192), "la raigambre militar" del "pensamiento político" de Perón es indiscutible. Claramente, al ingresar al complejo mundo de la política republicana, Perón apeló a conceptos extraídos de los teóricos militares que antes iluminaran su pensamiento como soldado -Karl Von Clausewitz, el Barón de Von der Goltz y el mariscal Ferdinand Foch-, operando sobre los mismos un "trasvasamiento", esto es, "un proceso de adaptación teórica a través de una resemantización" (Arcomano, 2003:12) a efectos de adaptarlos como instrumentos para pensar las nuevas situaciones que enfrentaba. Posiblemente haya sido José Luis Romero (1969) quien por primera vez señaló las notables similitudes que existen entre las concepciones políticas y el pensamiento militar de Juan Domingo Perón. Lamentablemente, comenzando con el trabajo de este ilustre historiador y hasta nuestros días, el análisis de este hecho ha consistido casi exclusivamente en una serie de ejercicios de denuncia de lo que el propio Romero denominó la "concepción de Estado Mayor" de la política que habría sido propia de Perón, de los presuntos orígenes nazis y fascistas de dicha concepción, y de sus consecuencias en cuanto a la 'militarización' de la política nacional que para más de un autor habría desembocado en los sangrientos hechos de las décadas de 1960 y 1970. Aunque no se le puede eximir por completo de esta crítica, cabe mencionar el trabajo de Tulio Halperín Donghi (2004), quien rastrea con inusual sutileza la influencia que tuviera la "herencia político-ideológica" de la "institución militar" sobre las "orientaciones básicas" de la "acción política" de Perón. Sin embargo, este autor entiende equivocadamente que Perón no extrajo enseñanza alguna para su acción política de su experiencia previa como actor de las disputas entabladas al interior del cuerpo de oficiales del Ejército entre 1943 y 1946 (Halperín Donghi, 2004:30), a pesar de que lo contrario resulta bastante evidente (cf.: Balbi, 2003). Sin duda, el error de Halperín Donghi es resultado de su mala comprensión —que remite directamente a la tradición interpretativa iniciada por Romero— de la forma en que Perón entendía la actividad política. En efecto, afirma Halperín Donghi (2004:30) que para Perón "el problema central de la política... no es el de persuadir a iguales a actuar como a uno le conviene, sino —dicho muy sencillamente— el de hacerse obedecer por los subordinados." El carácter falaz de esta interpretación del pensamiento de Perón (que, de hecho, contradice incluso sus declaraciones explícitas al respecto) se hará evidente al lector, según espero, a lo largo de las próximas páginas.

9 Estos 'sentidos iniciales' de la '*lealtad*' han sido contruidos por mí a partir del análisis de textos, discursos y declaraciones de Juan Perón y Eva Perón, así como en base al análisis (basado en fuentes documentales) de diversos procesos políticos del período 1945-1955. Véase Balbi (2003).

10 Sobre la conformación y posterior disolución de estos partidos, así como sobre la compleja institucionalización del posterior *Parti-*

do *Peronista*, véanse: Mackinnon (2002), Luna (1991, 1992), Torre (1990), Fayt (1967: Primera Parte, cap. IV) y Gambini (1983: caps. I, II y IV).

11 Los ex miembros de la *UCR* que más habrían de destacarse en el marco del *peronismo* fueron: Hortensio Quijano (quien fue vicepresidente de la Nación); Armando Antille, Diego Molinari y Miguel Tanco (que fueron senadores nacionales); John William Cooke, Rodolfo Decker, Eduardo Colom, Oscar Albrieu y Raúl Bustos Fierro (quienes fueron diputados nacionales). Estos hombres formaron parte del núcleo de *dirigentes* radicales que formaron la *UCR-Junta Renovadora*. Para un relato de la formación de este partido y una nómina de sus dirigentes, véase: Luna (1992). Véase asimismo Mackinnon (2002) en lo tocante a la historia de la formación y posterior disolución de la *UCR-JR*. Acerca de las relaciones entre los *radicales renovadores* y el coronel Perón, véase también Potash (1986a: cap. IX).

12 Entre los hombres de extracción sindical que apoyaron inicialmente a Perón en 1945 destacan: Luis Gay (del sindicato telefónico), Cipriano Reyes (del gremio frigorífico), Angel Borlenghi (de extracción socialista, secretario general de la *Confederación de Empleados de Comercio*), Silverio Pontieri (que era secretario general de la *Confederación General del Trabajo*), y el abogado sindical de origen socialista Juan Atilio Bramuglia. Todos estos hombres participaron del proceso de formación del *Partido Laborista* pero sus caminos posteriores fueron diversos. Tanto Gay como Reyes se enfrentaron tempranamente con Perón. Entre tanto, Pontieri fue diputado nacional, Borlenghi se desempeñó como ministro del Interior (entre 1946 y 1955) y Bramuglia lo hizo como ministro de Relaciones Exteriores y Culto (entre 1946 y 1949). Luna (1992:451 y 452) presenta una nómina completa de los dirigentes del *PL*. Sobre la formación y posterior disolución de este partido véanse Mackinnon (2002), Torre (1990), Luna (1991, 1992) y Fayt (1967: Primera Parte, cap. IV).

13 Respecto de las relaciones de los *nacionalistas* con Perón y el *peronismo*, véase especialmente el trabajo de Buchrucker (1987); véase también Luna (1991, 1992).

14 La *Fuerza Orientadora Radical de la Joven Argentina*, o *FORJA* fue inicialmente una línea interna de la *UCR* formada en junio de 1935 pero en 1940 se separó de la *UCR*. Durante los gobiernos militares de Ramírez y Farrell algunos de sus miembros se fueron aproximando a Perón, iniciando un proceso que culminó con la decisión de disolver la agrupación. Entre las figuras provenientes de *FORJA* que colaboraron con Perón cabe destacar a Arturo Jauretche (quien presidió el Banco de la Provincia de Buenos Aires), Darío Alessandro (director del mismo banco), Héctor Maya (gobernador de la provincia de Entre Ríos), Juan Alvarado (gobernador de la provincia de San Juan) e Hipólito Paz (ministro de Relaciones Exteriores). Véase Luna (1992:452) por una nómina de funcionarios *peronistas* de origen *forjista*.

15 El colaborador militar más cercano a Perón fue el coronel Domingo Mercante, cuya trayectoria examinaremos más adelante. Además de él, entre los militares que colaboraron con Perón destacan el general Juan Pistarini (quien sería ministro de Obras Públicas de su primer gobierno), el general José Humberto Sosa Molina (antiguo amigo personal de Perón y su primer Ministro de Guerra), el entonces coronel Franklin Lucero (quien fuera su asistente personal en el Ministerio de Ejército antes de octubre de 1945 y posteriormente, ya ostentando el grado de general, sirvió a Perón al frente del

mismo ministerio) y el almirante Alberto Teissaire (que sería senador nacional, presidente del Consejo Superior del *Partido Peronista* y vicepresidente de la Nación tras la muerte de Quijano en 1953). Véanse: Luna, (1991, 1992) Potash (1986a, 1986b), Mercante (1995) y Lucero (1959).

16 El modesto *Partido Independiente* —integrado por *dirigentes conservadores* de escasa monta, *nacionalistas* y militares retirados— brindó su apoyo a Perón. Entre sus integrantes se encontraban varios hombres que ocuparían posiciones importantes durante el período 1946-1955: tales los casos de los diputados nacionales Héctor J. Cámpora (que llegaría a ser presidente de la *cámara baja*), Luis Visca y Edmundo Sustaita Seeber. Véase: Gambini (1983: cap. IV).

17 La figura más destacada en este sentido es, claro está, la de María Eva Duarte de Perón. También es preciso contar al hermano de ésta, Juan Duarte (que fue secretario privado de Perón), al odontólogo Ricardo Guardo (que presidió la Cámara de Diputados de la Nación entre 1946 y 1948), a Ramón Antonio Cereijo (primer ministro de Hacienda de Perón), a Raúl Apold (periodista que fue nombrado como secretario de Prensa y Difusión), al padre Hernán Benítez (confesor de Eva Perón), al doctor Oscar Ivanissevich (que entre 1946 y 1950 fue sucesivamente interventor de la Universidad de Buenos Aires, embajador en los EEUU, secretario de Educación y ministro de esa misma área), y al doctor Armando Méndez de San Martín (estrechamente vinculado a Eva Perón, quien entre 1946 y 1950 detentó cargos en el área de la asistencia social y fue desde 1950 ministro de Educación), entre otros. Véanse: Luna (1985, 1991, 1992), Page (1984a, 1984b), Gambini (1983), Plotkin (1994).

18 Las próximas cuatro citas han sido extraídas de *Conducción Política* (Perón, J.D., 1998), libro que compila las clases que Perón dictó durante 1951 en la *Escuela Superior Peronista*, institución dedicada a la formación de dirigentes para su partido. En todos los casos omito los subtítulos que han sido intercalados en el texto de las clases de Perón por los editores a razón de dos o tres por página y que, por lo demás, varían según la edición que se consulte.

19 Sobre *disciplina* y *obediencia* véase también: Perón, J.D. (1998:253 a 258).

20 Eva Perón destaca la importancia de la *lealtad* y extrae de ello una conclusión similar: “Hay dos clases distintas de lealtad: una hacia arriba y la otra hacia abajo. Debemos ser leales con nuestra masa tanto como con nuestros dirigentes. La lealtad para con la masa engendra lealtad para con el dirigente que la practica. La combinación de las dos clases de lealtad en el peronismo producirá un deseo colectivo para alcanzar el objetivo común. Si la lealtad no es mutua, degenerará en deslealtad o indiferencia” (Perón, E., 1996b:LI y LIII).

21 Aún hoy los *dirigentes peronistas* suelen valerse del contrapunto Braden-Perón en sus discursos. Sobre el papel de Braden en los hechos de 1945-1946, véanse: Luna (1992), Page (1984a) y Potash (1986a).

22 Respecto de la caída de Luis Gay y el proceso de cooptación de la *CGT* por parte del gobierno de Perón, véanse: Torre (1990), Luna (1991), Godio (1990), Gambini (1983: cap. III) y Page (1984a: cap. 20).

23 La fuente a este respecto es un relato del diputado nacional Eduardo Colom citado por Page (1984a:241) y por Luna (1991:342 y ss.). En ocasión del proceso de reforma de la Constitución Nacio-

nal desarrollado durante 1949, Perón aseguró a un grupo de convencionales constituyentes encabezado por Mercante –quien presidía la Convención– que no quería que se reformara el artículo 77 de la Constitución para autorizar la reelección presidencial. Estos hombres habrían tomado las afirmaciones del Presidente como una orden pero Colom asegura que Eva Perón le dijo que su marido esperaba que Mercante y los restantes convencionales rechazaran su negativa a aceptar la reelección. Siempre según Colom, Eva Perón le habría contado que el Presidente no pudo dormir esa noche y que acusaba a Mercante de estar trabajando para ser su sucesor. Entonces, ella se habría comunicado con otros convencionales para dar la orden de que se presentara un proyecto de enmienda al artículo 77 (eventualmente, el artículo fue modificado y se determinó que el presidente y el vicepresidente ejercieran sus cargos por seis años y pudieran ser reelectos). El hijo del gobernador bonaerense (Mercante, 1995:122 y 123) ofrece una versión diferente. Según este relato, Mercante se habría mostrado prescindente respecto de todo el asunto y Perón le habría dicho que quería que él lo sucediera en 1952 para luego, de ser posible, retornar al gobierno en 1958. Más tarde, sin embargo, en el curso de una reunión con varios convencionales Eva Perón le habría asegurado a Mercante que su marido aceptaba la reelección; luego de esto, el gobernador habría regresado a su despacho, relatando lo ocurrido a su hijo y algunos diputados. Ante la pregunta de uno de éstos –“¿Y usted, coronel, qué va a hacer?”–, Mercante habría repuesto: “Lo que he hecho toda mi vida con respecto al General”.

24 El hijo del gobernador (Mercante, 1995:140 y 142) afirma que un testigo presencial le contó que la orden fue impartida por Eva Perón en persona. Según su relato, Angel Miel Asquía le contó en 1962 que Eva Perón lo llamó por teléfono a las dos de la mañana de un día de mayo de 1950 y le ordenó dirigirse a la residencia presidencial. Una vez allí, ella lo recibió en su dormitorio junto con el secretario de Prensa y Difusión, Raúl Apold. Según este relato, Eva Perón ordenó a Apold que los medios de prensa no mencionaran a Mercante y a Miel Asquía –que por entonces presidía el bloque de diputados del *peronismo*– que corriera la voz al respecto en el Congreso, asegurando que ella haría otro tanto en el Poder Ejecutivo. De acuerdo con Miel Asquía, Eva Perón afirmaba que Mercante quería ser presidente y pretendía que ni siquiera se volvieran a ver fotos suyas en ningún despacho oficial.

25 Cf.: Page (1984a: cap. 24).

26 Respecto del ascenso y caída de Mercante, véanse: Mercante (1995), Page (1984a, 1984b), Luna (1985: Tercera Parte, cap. V; también: 1991, 1992), Mackinnon (2002) y Aelo (2004). Sobre su colaboración con Perón en los años del gobierno militar, véase también Potash (1986a, 1986b).

27 Véase un elocuente ejemplo en este sentido en: Cafiero (2002:56 y ss.).

28 Según el hijo de Mercante, *Evita* ordenó personalmente a Raúl Apold que la prensa *oficialista* omitiera toda mención de la persona de Bramuglia. Esto habría ocurrido al día siguiente de un almuerzo en el que Mercante hijo estuvo presente, ocasión en que Eva Perón había advertido a su marido que Bramuglia era “renuente a seguir la política trazada por el Presidente”; a esto, Perón habría respondido “Bueno, flaca, no te pongas así... es un buen hombre, y no te olvides que lo necesitamos...” , agregando tras una pausa que “lo que pasa es que no te quiere...” (Mercante, 1995:136). Rens (1998)

ofrece un extenso perfil de Bramuglia y un análisis de su desempeño como ministro y de su caída. La práctica de prohibir a la prensa *peronista* toda mención de los funcionarios que Eva Perón pretendía desplazar no sólo fue aplicada a Bramuglia y a Mercante sino que otros personajes clave del primer *peronismo* sufrieron igual destino: tales los casos, entre otros, de Ramón Carrillo (que fue secretario de Salud Pública en el primer gabinete de Perón) y de Oscar Ivanissevich (que ocupó diversos cargos y al momento de su defenestración era ministro de Educación). A este respecto, véanse: Plotkin (1984) y Mercante (1995).

29 Los dichos de Eva Perón fueron relatados a Page por su destinatario, el entonces presidente de la Cámara de Diputados, Ricardo Guardo. No puedo sino notar al pasar que Page se las ha arreglado en este pasaje para tratar con sutil desprecio tanto a los Perón como a sus colaboradores.

30 La lectura de la excelente biografía de Eva Perón escrita por Marysa Navarro no deja dudas en cuanto a la absoluta devoción que ella profesaba a su marido ni en lo tocante a la forma en que *Evita* concebía su propio papel político estrictamente en términos de *lealtad* hacia él y hacia el *pueblo* (cf.: Navarro, 1981: caps. XIV y XV especialmente). El juicio de Luna (1991:441) al respecto es similar a los de Navarro y Page. Véase, asimismo, la notable carta escrita por la propia Eva Perón a su marido, redactada a bordo del avión que la llevaba a Europa al iniciar su gira de 1947 (en Luna, 1991:446).

31 Respecto de la historia de la prensa *peronista*, véanse: Sirven (1984), Plotkin (1994: Apéndice I) y Page (1984a: cap. 24).

32 Por una reseña de los homenajes legislativos brindados a Eva Perón antes y después de su deceso, véase: Navarro (1981: cap. XIII).

33 La CGT aprobó en el mes de agosto de ese año una resolución formal solicitando que la fórmula *peronista* fuera Perón - Perón; luego declaró una huelga general para el día 22 del mismo mes y convocó para ese día un *cabildo abierto* en el cual sus máximas autoridades solicitaron a *Evita* que aceptara la candidatura. José Espejo, secretario general de la central sindical había abierto el acto reclamando ante Perón la presencia de *Evita* en términos más que obsecuosos: “...notamos la ausencia de su esposa, Eva Perón, la que no tiene igual en el mundo, en la historia, en el amor y veneración del pueblo argentino” (citado en Page, 1984a:288). Una vez llegada Eva Perón, Espejo leyó el documento en que la CGT solicitaba su candidatura. Se produjo entonces un dramático diálogo entre ella –ya gravemente enferma y carente de un aval claro de Perón para aceptar la oferta– y la multitud que le pedía que fuera candidata. El acto finalizó sin una respuesta pública de Eva Perón, misma que sólo se produjo el día 31 de agosto –en forma de un mensaje radial– y fue negativa. El *peronismo* conmemora esta fecha bajo la denominación de *el Día del Renunciamento*. Respecto de la frustrada candidatura de *Evita* y de su *renunciamento*, véanse: Page (1984a: cap. 27), Godio (1990: cap. 12) y Navarro (1981: cap. XII).

34 Entre las más destacadas contribuciones en tal sentido cabe mencionar los recientes trabajos de Mackinnon (2002), Macor y Tcach (2003) y Aelo (2004).

35 Luna (1991:407 y ss.) y Page (1984a, 1984b) ofrecen puntos de vista diferentes y una información considerable respecto de la cuestión de la ‘obsecuencia’, el ‘servilismo’ o la ‘lealtad’.

Etnografía y política. El caso de los Mbya-Guaraní del Cuña Pirú, Misiones, Argentina¹

Liliana Tamagno²; Stella Maris García³; Bernarda Zubrzycki⁴;
Ana Cristina Ottenheimer⁵; Verónica Solari Paz⁶

Resumen

El objetivo de este trabajo es, por un lado, describir nuestro accionar como Cátedra de Antropología Sociocultural I de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la Universidad Nacional de La Plata y como Laboratorio de Investigaciones en Antropología Social LIAS, de la misma institución, en el caso de los Mbya-Guaraní que habitan tierras de propiedad de la UNLP; por el otro, legitimar y fundamentar tanto dicho accionar como el análisis de este caso tan particular, en función de conceptualizaciones que fueron trabajadas y revisadas desde nuestra trayectoria docente y desde una tarea de investigación cuyo objetivo es analizar y comprender la dinámica de lo que se denomina “identidad étnica” e “interculturalidad” y las políticas indigenistas en general y las políticas de tierras en particular. Esto se hace para nosotros imprescindible en momentos en que el reclamo de las tierras por los indígenas toma tenor de denuncia pública, expresando que las promesas que recibieran hasta el momento y que tuvieron su punto culminante en la reunión con el Rector de la UNLP mantenida en el 2001 no se han cumplido.

Palabras clave: reclamo de tierras, conceptualización, Mbyá-Guaraní, identidad étnica.

Abstract

The aim of this paper is, on the one hand, to describe the action of our chair on Social and Cultural Anthropology I at the Faculty of Natural Sciences and Museum of La Plata National University and of the Laboratory of Research in Social Anthropology, in regard of the Mbyá-Guaraní that live in lands which are the property of the UNLP. On the other hand, our aim is to try to legitimate and based this action on conceptualizations that have been worked and reviewed during our work as teachers and as researchers. We intended to analyze and understand the dynamics of what is known as “ethnic identity” and “interculturality” and also to analyze and understand the indigenous policies in general and the land policies in particular. This appears to be necessary in a moment in which the indigenous claim for this land has been transformed in a public case and when it has been expressed that the promises made by the dean of the University of La Plata in 2001 have not been carried out.

Key words: land claim, conceptualization, Mbyá-Guaraní, ethnic identity

Introducción

El objetivo de este trabajo es describir nuestro accionar como Cátedra de Antropología Sociocultural I de la Carrera de Antropología de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo y como Laboratorio de Investigaciones en Antropología Social LIAS, de la misma institución, en relación al caso de los Mbya-Guaraní que habitan tierras que en 1992 fueron donadas en propiedad a la Universidad Nacional de La Plata (UNLP) por la Empresa Celulosa Argentina.

Esto se hace para nosotros imprescindible en momentos en que el reclamo de los indígenas sobre la propiedad de la tierra toma tenor de denuncia pública, expresando que las promesas que reci-

bieran hasta el momento y que tuvieron su punto culminante en la reunión con el Rector de la UNLP mantenida en el 2001, no se han cumplido. La visita que autoridades de la UNLP y miembros de la comisión “ad-hoc” realizaran en diciembre del 2003 tampoco ha producido avances significativos en la resolución de este caso.

Nuestro accionar como cátedra comenzó en 1995, cuando fuimos convocados para participar de un viaje de prospección interdisciplinario, a la provincia de Misiones, planificado por nuestra facultad. En ese momento y en función de la necesidad de realizar un diagnóstico sociocultural del predio, trabajamos desde una perspectiva de investigación antropológica interesada, no sólo en lo que

hoy denominamos *diálogo con la academia* sino también en lo que denominamos un *diálogo con el campo*, en el sentido de tener en cuenta los planteos, las preocupaciones, los intereses y los saberes de la gente con la que nos proponemos producir conocimiento conjuntamente (Tamagno 2001; Tamagno y otros 2002). Así fue que al llegar al predio, interpretamos como prioritaria una de las primeras cuestiones que la gente Mbya-Guaraní puso en evidencia y que fue su preocupación por el tratamiento del reclamo sobre el usufructo y propiedad de la tierra, realizado ante la UNLP.

Tanto los avances de investigación como los ajustes conceptuales realizados en torno a la tarea docente, nos permitieron seleccionar un conjunto de herramientas teóricas propias del campo de las ciencias sociales en general y de la antropología en particular, para abordar dicha tarea. En este sentido es que interpretamos a las comunidades a las que contactamos como parte de un pueblo, como parte de una etnia portadora de una historia y relacionada con el medio ambiente en función de prácticas y representaciones pautadas desde patrones de organización sociocultural producidos y reproducidos en el contexto de esa historia, enmarcada a su vez en la historia de la sociedad de la que forman parte. Las interpretamos también como gestoras de procesos complejos de aceptación/rechazo (Tamagno 1991) de las imposiciones del blanco, producidas en la articulación dialéctica con los contextos socioeconómicos y jurídicopolíticos locales, regionales y/o globales. Conceptualizaciones éstas, que nos permitieron entender como legítima la convicción que los guía como pueblo y los motiva a plantear el derecho a permanecer allí y reproducir su existencia en función del monte.

A continuación presentaremos algunos datos respecto de la relación entre la UNLP y las comunidades de Cuña Pirú, y respecto de nuestro accionar como cátedra para luego presentar a modo de conclusión, nuestro parecer respecto de cómo debería encararse la resolución del conflicto que, para nosotros es una tarea insoslayable de la actual gestión universitaria.

¿Quiénes son los Mbya?

No es objetivo de este trabajo realizar un análisis de los procesos de ocupación del territorio de Mi-

siones por parte de la sociedad guaraní en sus distintas variantes étnicas contemporáneas; pero sí señalar que

“el proceso de poblamiento guaraní en la región se inicia a fines del siglo XIX, y recibe un nuevo flujo migratorio importante hacia la segunda década del siglo XX. Todos ellos procedentes de la región oriental del Paraguay, en especial de la centro oriental y de la llamada del Guayrá, al norte del vecino país. Esta ocupación, vendrá a sustituir a la población Kaingang, perteneciente a la macro-familia lingüística Ge, que migrara por razones no precisables hacia el Brasil. En el presente la población más importante de Misiones, corresponde al grupo Mbyá-Guaraní, hallándose pocas familias de los grupos Avá-Guaraní y Pái Tavyterá.” (Seró-Kowalski, 1992: 227)

Sólo mencionaremos que lo grupos Mbya, Ava-Guaraní y Pai Tavytera son integrantes del Pueblo Guaraní, que continúan practicando una agricultura de roza, caza y pesca, y han arribado desde el planalto amazónico de Sudamérica, presentando especificidades culturales y sociohistóricas.

La intervención de la UNLP y sus facultades en el Cuña Pirú: breve recorrido histórico

El predio, de 6144 hectáreas de extensión, que actualmente pertenece a la UNLP, pertenecía previamente a la empresa Celulosa Argentina que, en 1992, hace efectiva una cesión de tierras a la UNLP en forma de donación.

En Noviembre de ese mismo año se realiza un primer viaje al predio a cargo del personal del Área de Ordenación Forestal, Departamento de Silvicultura de la Facultad de Ciencias Agrarias y Forestales, cuyo objetivo era

“...ofrecer un panorama de situación abarcando distintos aspectos, como así también, las líneas de acción futuras que sería posible desarrollar.” (Informe Predio propiedad de la UNLP. Área de Ordenación Forestal, Departamento de Silvicultura de la Facultad de Ciencias Agrarias y Forestales, 1992.)

En este informe se señalan como características del predio la realización de prácticas agrícolas, la presencia de viviendas precarias y de asentamientos de carácter no permanente. Se concluye que de no existir una presencia activa de la universidad en la propiedad se incrementaría el nivel de intrusión, lo que debería ser controlado para evitar situaciones de conflicto.

En Agosto de 1994 la Asociación de Comunidades del Pueblo Guaraní, el Obispo de Posadas y el Ministerio de Gobierno de la Provincia de Misiones elevan sendas notas a la Presidencia de la UNLP informando sobre la presencia de comunidades guaraníes en el predio y sobre la implementación de programas de viviendas dependientes de instancias nacionales, solicitando formalmente la cesión/entrega/donación de la tierra a las comunidades. Cabe aquí señalar que la nota firmada por las comunidades reclama “toda la tierra posible” en tanto en la nota del Obispo y del Ministerio se solicitan las 500 has. requeridas para la implementación del Plan de Viviendas.

En 1995 el Consejo Académico de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo aprueba un proyecto de exploración del predio, presentado por la Comisión de Medio Ambiente del Centro de Estudiantes. Se organiza un segundo viaje al sitio, con personal de nuestra casa en Octubre de ese mismo año. En esa oportunidad fuimos convocados como cátedra para participar del relevamiento que tuvo como objetivo realizar un informe general interdisciplinario. Como antropólogos expusimos sobre la concepción que los Mbya tienen del monte, sobre los derechos que les asisten y sobre nuestras concepciones respecto del trabajo antropológico, basado en nuestra experiencia de investigación, docencia y extensión universitaria y valorando los saberes indígenas por lo mucho que la ciencia tiene para aprender de ellos.

En Octubre de 1996, se organiza un tercer viaje, en el que variaron, tanto las cátedras como la constitución de los equipos de trabajo que lo planificaron y realizaron y en el cual no tuvimos participación alguna. Esta variación en la constitución de los equipos de trabajo y de la participación de otras cátedras de Antropología derivó en la puesta en acción de abordajes teórico metodológicos diferentes en relación al viaje de 1995. En los viajes realizados con posterioridad a 1996 se redujo la cantidad de participantes, actuando sólo algunos equipos de in-

vestigación y/o becarios que definieron temas vinculados al área geográfica.⁷

El 29 de agosto de 2001 visita la UNLP una delegación con representantes de las comunidades Kaaguy Potí y Yvy Pytá; son recibidos por el presidente de la UNLP, quien confirma

“la entrega después de reunirse con tres caciques de las comunidades que residen en las más de 6.000 has y componen el valle del arroyo del Cuña Pirú (...) tras comprometerse a iniciar los pasos legales necesarios para completar la transferencia de la propiedad a los aborígenes que hace 150 años residen en una porción de ese territorio” (Diario El Día, pág. 16, jueves 30 de Agosto de 2001).

Esta visita da lugar a una presentación (Expediente Administrativo 100.52796/01) que reclama, además de los derechos sobre la tierra, el derecho a participar en la resolución del conflicto.

En mayo del 2003 y ante la falta de hechos que indiquen la voluntad de resolución del tema, los representantes de las comunidades regresan a La Plata con intención de reunirse nuevamente con el presidente de la UNLP en busca de respuestas concretas a su reclamo ya convertido en exigencia. Si bien no logran entrevistarse con el presidente, lo hacen con autoridades de la UNLP, elaborándose

“un documento en el que se establece la creación de una comisión para tratar las condiciones en que serán devueltas las 6.000has. de la reserva misionera a los aborígenes” (Boletín Informativo N°2 Equipo Nacional de la Pastoral Aborigen (católica) 2003; Diario El Día, 9 de mayo de 2003)

Dicha comisión sería la encargada de representar a la UNLP para evaluar con los solicitantes de la petición las posibles alternativas conducentes a resolver el asunto planteado (ENDEPA doc. citado), quedando integrada por miembros de la Comisión de Planeamiento de la UNLP, los decanos de las Facultad de Ciencias Naturales y Museo y de la Facultad de Ciencias Agrarias y Forestales, el director de Administración de Bienes productivos de la UNLP, el director de Tierras de la Provincia de Misiones y miembros de la Comisión Organizadora de la Reserva del Valle del Cuña Pirú; comisión esta última integrada por los directores de pro-

yectos con interés en la zona. Cabe aclarar que ningún representante indígena integra dicha comisión.

La comisión mencionada en último término, propone la realización de una Mesa de Diálogo a realizarse en el predio propiedad de la UNLP, en la provincia de Misiones con los representantes de las comunidades, en diciembre de 2003. El presidente de la UNLP lleva a la discusión en dicha reunión una propuesta de zonificación del predio elaborada por la comisión. La propuesta no fue ni siquiera discutida por los representantes de las comunidades indígenas, quienes expresaron no estar dispuestos a aceptar ninguna propuesta que no implique entrega de las tierras en propiedad.

Nuestra participación como Cátedra de Antropología Sociocultural I de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo- UNLP

Cuando planificamos, en 1995, la primera visita que como cátedra del Área de Antropología realizaríamos al predio y en función del sólo conocimiento del Informe de 1992, supusimos que los *intrusos*, a los que se hacía mención en el citado informe podrían ser campesinos con viviendas transitorias, cazadores o extractores furtivos de madera. Sin embargo nuestro asombro fue importante cuando encontramos en el área pobladores pertenecientes al pueblo guaraní, de la parcialidad Mbya-Guaraní. Ante esta situación tomamos contacto con colegas antropólogos de la Universidad de Misiones y diseñamos una estrategia de interacción que nos permitiera presentar a la gente Mbya, con claridad y franqueza, los objetivos de nuestro arribo a la zona.

En primer término fuimos cuidadosos de observar y adecuarnos a los tiempos necesarios para lograr entrevistar a cada uno de los líderes de las parcialidades, a quienes les relatamos que nuestro objetivo general era el de recoger información sobre las características del lugar y la situación de los pobladores de las 6.000 has. En segundo término pusimos a nuestros interlocutores en conocimiento del lugar que, como docentes-investigadores, ocupábamos en el organigrama de la UNLP, a los efectos de dejar en claro nuestra ubicación en la estructura de poder y en la estructura de toma de decisiones. Luego solicitamos su permiso para realizar nuestra prospección

de campo, visitando a los diferentes grupos domésticos, en tanto señalamos nuestra firme voluntad de expresar en el informe a realizar, todas aquellas cuestiones que ellos propusieran como prioritarias.

El modo en que planteamos la relación a partir de los primeros contactos nos “abrió el paso” y finalmente logramos “puesta a prueba de por medio”⁸ que nos acompañaran y guiaran, divididos en dos grupos, en una recorrida por el monte. Durante la misma se efectuó un intercambio de conocimiento respecto a las formas de nominación, usos y posibilidades de empleo de la variedad de animales y plantas que encontrábamos en el trayecto. Quienes nos guiaban comentaron sobre las alternativas de la reciente concreción de un plan de viviendas⁹; sobre la acción desinteresada que por varios años llevó a cabo, desde la escuela, la maestra y religiosa Margarita Silveira Rodríguez¹⁰ –Congregación de Religiosas de Nuestra Madre de la Misericordia, Aristóbulo del Valle, Dpto Cainguás–; sobre los desencuentros con otros maestros; sobre las dificultades para realizar una justa y ventajosa comercialización de sus artesanías; sobre los obstáculos que se les presentan a los jóvenes ante su voluntad de estudiar y sobre todo de acceder a trabajos bien remunerados; sobre la relación con otras parcialidades guaraníes de la provincia que tampoco son dueños de las tierras que hace décadas habitan; sobre el entorpecimiento burocrático para lograr leyes provinciales favorables a sus reclamos ancestrales.¹¹

Los Mbya-Guaraní nos relataron con suma claridad que se encuentran instalados en el valle del Cuña Pirú y otros sitios de la actual provincia de Misiones desde fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, porque:

“[...] las comunidades se hallan donde hay monte, nosotros nos hallamos donde hay monte, fruta, miel, tacuara, porque son pocos los montes que tienen todavía eso. Entonces esto es bueno [...] Hay palo, algunos que dan remedios y es muy útil para nosotros porque nosotros no podemos, no tenemos los recursos, la posibilidad o muchas veces no están los remedios de los blancos para poder comprar, no tenemos plata, entonces tenemos que buscarlo en los montes”.

Uno de los caciques entrevistados insistió en afirmar que si los Mbya se fueran o desaparecieran, también el monte desaparecería. Afirmación que

fácilmente se corrobora si se realiza un análisis histórico de las transformaciones del espacio provincial misionero en relación al avance “civilizador” que se produjo a partir de la federalización del territorio y del asentamiento de sucesivas oleadas de colonos extranjeros, así como de la posterior creación de la Provincia de Misiones, procesos que generaron el desplazamiento de los grupos Mbya-Guaraní arrinconándolos en sectores agrestes, desnivelados y con difíciles accesos, como por ejemplo el valle del río Cuña Pirú. Seró y Kowalski (1992:230) lo plantean cuando afirman que:

“Estos asentamientos, no representan la mayoría, pero su importancia sociopolítica y cultural reside en que son visualizados por el resto de los guaraníes como el espacio donde aún se reproduce el Mbyá rekó, es decir, el verdadero modo de ser Mbyá. Esto es así, pues todavía puede definírseles como auténticos tekoá por cuanto reúnen –en cierta medida– las características del complejo casa-chacra-montes tradicionales y los otros aspectos culturales”

Los guaraníes afirman que son un pueblo e insisten:

“...siempre a nosotros también se tiene que reconocer como “pueblo”, y no es porque vamos a tener un pueblo mismo, pero si se tiene que reconocer como un Pueblo Guaraní” (Declaraciones de Vicente Acosta en Seró y Kowalski 1992:255)

Afirmación que se interpreta como legítima y clara considerando los planteos de Bartolomé, M (1987), Pacheco de Oliveira (1999) y Tamagno (2001) que entienden que estamos en presencia de pueblos toda vez que a pesar de las transformaciones no han perdido su identidad y siguen reconociéndose en un origen común y manteniendo una memoria coherente así como regulando su existencia en base a normas guiadas por la tradición y en este caso manteniendo la vigencia y el uso de la lengua propia.

Luego de esa enriquecedora experiencia miembros de nuestra cátedra (García y otros 2000) presentaron al Congreso Argentino de Antropología Social una ponencia donde se examina la problemática de la tenencia de la tierra, actualizada a partir del conflicto entre las parcialidades Mbya y la

UNLP, propietaria del sector de monte habitada por los aborígenes. En dicho trabajo queda explicitada la concepción del espacio que guía tanto los planteos y acciones de la UNLP, como los planteos y acciones de los grupos que habitan el monte. Planteos y acciones que se evidencian en franca contradicción, dado que para unos se trata de un espacio geográfico factible de apropiación privada con utilidad para cumplir funciones institucionales (docencia, investigación, experimentación, extensión) y para los otros es un espacio comunitario Mbya que implica la realización plena del “ser guaraní” como pueblo. Esta contradicción conforma la base y fundamentación del conflicto y no es ajena a las tensiones presentes en la conformación del estado-nación.

En el mismo Congreso Argentino de Antropología Social, en el Panel “Indígenas y Políticas Sociales. Presencias y reclamos”¹² conformado por representantes indígenas vinculados con algunos de los proyectos de investigación antropológica en marcha, quedó claramente explicitada la exigencia frente a la propiedad de la tierra. Exigencia necesaria e imprescindible para que los pueblos indígenas puedan desarrollar sus existencia en los términos que dictan sus valores y su comprensión de la vida, la muerte, la cosmovisión, las relaciones entre los hombres y las concepciones sobre el tiempo y el espacio.¹³ En el mismo participaron indígenas tobas de Resistencia, Rosario y La Plata, un representante aymara y un representante del pueblo Mbya-Guaraní que viniera en compañía del Ph D. Oscar Agüero¹⁴.

Con Felix Brizuela, representante del pueblo Mbya-Guaraní tuvimos la oportunidad de conversar y reflexionar sobre las exigencias y reclamos de los Mbya que viven en territorio brasileño en relación a la propiedad de la tierra. Cuestión que ya había sido tratada en la reunión que mantuvimos con el Dr. Oscar Agüero y representantes indígenas en el marco de la visita que realizáramos unos meses antes, a la Universidad de Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil, en ocasión del Seminario “Povos Indígenas e o Estado”. En dicha reunión nos asombró el grado de reflexión alcanzado por los grupos Mbya en sus exigencias; ya que las discusiones entre ellos implican incluso una reflexión y un cuestionamiento al concepto de propiedad privada impuesto por el blanco. Cuestionamiento que ellos realizan desde una particular concepción acerca de la vida, del tiempo y del espacio.

Así, en tanto algunos grupos aceptan lo que en Brasil se denomina “laudos antropológicos”¹⁵ para la demarcación de las tierras que originalmente ocupaban y posterior reclamo de su propiedad, otros proponen rechazar esa demarcación. El rechazo se funda en que, si bien la entrega de tierras en función de la demarcación, sería una solución en el corto plazo, la misma implica una seria limitación para el futuro desarrollo de los pueblos indígenas, dado que limitar el espacio es limitar su crecimiento en un futuro que para ellos se extiende mas allá de lo inmediato.

En el año 2001, en ocasión de la visita de representantes Mbya-Guaraní a La Plata, a los efectos de expresar su reclamo ante las autoridades de la UNLP fuimos convocados a una reunión informal y extraoficial por los representantes indígenas y –en ese momento– el asesor legal de ENDEPA Ricardo Althabe. La convocatoria se realizó en conocimiento de nuestro trabajo de investigación y de extensión universitaria, y los representantes indígenas expresaron conocer el trabajo realizado como cátedra en 1995 y los cambios posteriores en la relación comunidades/UNLP. Cabe agregar además que con el Dr. Althabe compartimos más de un encuentro en el marco de la dinámica de lo que podemos llamar el campo de expresión de la cuestión indígena en nuestro país. Dicha reunión se realizó en las instalaciones de un colegio religioso de nuestra ciudad y tuvo como objetivo saber acerca de la situación universitaria en el momento y de nuestro parecer como investigadores sobre el reclamo y sobre la posible respuesta de la UNLP. Advertimos por un lado que el momento no era el mas propicio para que el reclamo recibiera la atención que a nuestro entender merecía, pues la UNLP estaba transitando una situación de conmoción¹⁶. Por otro lado reiteramos nuestra posición al respecto, en el sentido de que entendemos que en función de la legislación nacional e internacional la UNLP debiera ceder la propiedad de la tierra al pueblo Mbya que allí habita. Expresamos también que nuestra posición no era totalmente compartida en el contexto de la UNLP y que entendíamos que el gobierno de la universidad no parecía estar dispuesto a generar un espacio de debate profundo, de esta situación, en términos de dichas legislaciones. Aclaramos también con el mismo espíritu que lo habíamos hecho en la visita al predio en 1995, que debido a cómo estaban conformadas en ese momento las estructuras de poder y de decisión en la

UNLP, nuestra opinión, tenía escasas posibilidades de torcer la voluntad política de resolver el reclamo cediendo la propiedad de la tierra.

En el año 2003 durante los prolegómenos de la organización de la última visita al predio, fuimos consultados sobre el tema por la autoridades de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo, nuestra unidad académica, quienes nos reconocen como interlocutores válidos a la hora de definir situaciones vinculadas a las presencias actuales de los pueblos indígenas y sus reclamos¹⁷. En diciembre del 2003 y en marzo del 2004 tanto las autoridades de nuestra facultad como nosotros, expusimos ante el Presidente de la UNLP –en reuniones que convocara en función del nuevo periodo de elección de autoridades– la necesidad de encarar la resolución del tema de Cuña Pirú atendiendo a las legislaciones nacionales e internacionales y teniendo en cuenta los avances epistemológicos que permiten pensar a los pueblos indígenas en su dinámica presente y futura como parte constitutiva y significativa de la nación.

Comentarios finales

Hemos advertido a las actuales autoridades de nuestra universidad que como antropólogos sociales, imbuidos de los pareceres que aquí expusimos, plantearemos nuestro disenso si las tensiones generadas en la institución frente al reclamo del pueblo Mbya-Guaraní, se resuelven en función de intereses mezquinos y de corto plazo y/o de pretendidos valores universales. Ya que entendemos que dichos valores se han gestado a la luz de interpretaciones evolucionistas y racistas, desconociendo las cosmovisiones y por lo tanto los saberes y las utopías de los pueblos conquistados. Esta visión no es ingenua, ya que reconocemos que, si bien en algún momento, y luego del exterminio y la derrota, pudieron predominar posturas que parecieran aceptar la supuesta superioridad del conquistador, hoy existen sobradas situaciones que indican que el bienestar prometido para la humanidad no se ha concretado, quedando en evidencia que no ha sido mas que una buena justificación para la expansión de los intereses del capital, guiados por la propiedad privada y el lucro.

La definición del hombre como amo y posible manipulador de lo que lo rodea lo coloca como custodio de la naturaleza en beneficio de la humanidad. Desde esta perspectiva el científico puede

dividir, fragmentar, colocar sentidos arbitrarios a los objetos, a las relaciones con otros hombres y fenómenos de la naturaleza, separándose de ella, definiéndose por oposición, y, en este caso se caracteriza al monte como patrimonio universal. En este mismo sentido en la relación social se emplea las categorías de culto-inculto; civilizado-incivilizado para clasificar a los “otros” humanos y para ordenar las acciones y discursos particulares cubriendo la profunda desigualdad que los guía.

En este sentido coincidimos con los científicos que plantean la dialéctica naturaleza/cultura respecto a las ideas universalistas.

Nuestra experiencia de investigación en la cuestión indígena nos dice que el camino hacia la solución de las tensiones que ha desatado el reclamo de las tierras que ocupan los Mbya implica no sólo tener en cuenta la legislación nacional e internacional sobre los derechos indígenas y las particularidades de la parte demandante y de la demandada, sino pensar la situación a la luz de las conceptuali-

zaciones propias de la etnología y la etnografía que en este trabajo hemos presentado.

Finalmente queremos dejar sentado el compromiso de seguir atentos el tratamiento por parte de la UNLP, de la cuestión que aquí nos ocupa. Quedamos a disposición como interlocutores, frente a todos aquellos que, guiados por el interés de acompañar el reclamo de los pueblos indígenas en general y del pueblo guaraní en particular, quieran acercarnos sus pareceres y opiniones, para hacerlas llegar a las autoridades de nuestra facultad y/o de nuestra universidad. Entendemos que esta postura no es mas que la consecuencia de una trayectoria de casi 20 años centrada en la necesidad de superar toda postura universalista, mecanicista, dualista y culturalista en pos de construir en objeto de análisis¹⁸ las presencias y los reclamos de los pueblos indígenas, superando los obstáculos epistemológicos¹⁹ que impiden visualizarlos. Esta es una cuestión insoslayable a la hora de pensarnos como nación y de superar las desigualdades, las tensiones y las crisis que como sociedad nos aquejan.

Bibliografía

- Bachelard, Gastón. 2000 *La formación de espíritu científico. Contribución a un Psicoanálisis del conocimiento objetivo*. Ed. Siglo XXI, México.
- Bartolomé, Miguel. 1987 “Afirmación estatal y negación nacional”. En: *Suplemento Antropológico* Vol. XXII, Nº 2, 7-43.
- Bourdieu, Pierre; Chamboredon, Jean-Claude; Passeron, Jean-Claude. 1975 *El oficio del sociólogo*. Ed. Siglo XXI, Mexico.
- García, Stella; Brunatti, Olga; Tazsedjian, Ignacio. (2000) “Propiedad de la tierra. El caso de los Mbya en el predio de la Universidad Nacional de la Plata”. En: *Actas del V Congreso Argentino de Antropología Social*. La Plata.
- Helm, Cecilia. 1992 *Laudo Antropológico. Povos indigenas da bacia do Rio Tibagi*. Brasil.
- Helm, Cecilia. 1996 *Laudo Antropológico. Justicia Federal de Primera Instancia*, Curitiba, Brasil.
- Kearney, Michel. 1975 “World view. Theory and study”. En: *Annual Review of Anthropology*
- Pacheco de Oliveira, Joao. 1992 *Etnicidad y estructura social*. CIESAS, México.
- Seró, L.; Kowalski, Alejandro. 1992 “Cuando los cuerpos guaraníes se irguieron sobre el papel”. En: *Después de la piel. 500 años de confusión entre desigualdad y diferencia*. Dossier de la Revista Con-Textos. Departamento de

- Antropología Social. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Misiones.
- Tamagno, Liliana. 1991 “La cuestión indígena en la Argentina y los censores de la indianidad”. En: *América Indígena* Vol. LI enero-marzo.
- . 2001 *Los Toba en casa del Hombre Blanco*. Ediciones Al Margen, La Plata, Buenos Aires.
- ; García, Stella; Ibañez, María Amalia; Gracia, María del Carmen ; Alaniz, Marcela ; Solari Paz, Verónica; Maidana, Carolina. 2002 “Testigos y protagonistas: un proceso de construcción de conocimiento conjunto con vecinos Qom. Una forma de hacer investigación y extensión universitaria”. En: *Actas de las Segundas Jornadas de la Cuenca del Plata*, Universidad Nacional de Rosario.

DOCUMENTOS

- Notas enviadas al Rector de la UNLP por el Obispo de Posadas, por la Asociación de Comunidades del Pueblo Guaraní y por el Ministro de Gobierno de la provincia de Misiones, Agosto de 1994.
- Informe Predio propiedad de la UNLP. Area de Ordenación Forestal, Departamento de Silvicultura de la Facultad de Ciencias Agrarias y Forestales, 1992.
- Informe Conjunto. Relevamiento del Valle del Cuña Pirú. Aristóbulo del Valle, provincia de Misiones. Predio perteneciente a la Universidad Nacional de la Plata. Noviembre de 1995.

Boletín Informativo Nº2 Equipo Nacional de la Pastoral Aborígen, 2003.

Boletín de la Comisión de Derechos Humanos del Centro de Estudiantes de la Facultad de Ciencias naturales

y Museo. Los Aborígenes reclaman su tierra . Mayo, 2003.

Diario El Día, pág. 16, jueves 30 de Agosto de 2001.

Diario El Día, 9 de mayo de 2003.

Notas

1 Una versión de este trabajo fue presentada en el VII Congreso Argentino de Antropología Social, Villa Giardino, Córdoba, 25 al 28 de mayo de 2004.

2 Dra. en Ciencias Naturales, Investigadora CONICET, Prof. Adjunta a cargo Antropología Sociocultural I. Laboratorio de Investigaciones en Antropología Social LIAS, Facultad de Ciencias Naturales y Museo – UNLP. Calle 120 y 64, La Plata (1900), Buenos Aires. itamagno@museo.fcnym.unlp.edu.ar.

3 Lic. en Antropología, JTP Cátedra Antropología Sociocultural I. Laboratorio de Investigaciones en Antropología Social LIAS, Facultad de Ciencias Naturales y Museo – UNLP. Calle 120 y 64, La Plata (1900), Buenos Aires. elita@museo.fcnym.unlp.edu.ar.

4 Lic. en Antropología, becaria CONICET, Ayudante Diplomada Cátedra Antropología Sociocultural I. Laboratorio de Investigaciones en Antropología Social LIAS, Facultad de Ciencias Naturales y Museo – UNLP. Calle 120 y 64, La Plata (1900), Buenos Aires. berniz@museo.fcnym.unlp.edu.ar.

5 Lic. en Antropología, Ayudante Diplomada Cátedra Antropología Sociocultural I. Laboratorio de Investigaciones en Antropología Social LIAS, Facultad de Ciencias Naturales y Museo – UNLP. Calle 120 y 64, La Plata (1900), Buenos Aires. aottenheimer@museo.fcnym.unlp.edu.ar.

6 Estudiante avanzada de Antropología, Ayudante Alumna Cátedra Antropología Sociocultural I. Laboratorio de Investigaciones en Antropología Social LIAS, Facultad de Ciencias Naturales y Museo – UNLP. Calle 120 y 64, La Plata (1900), Buenos Aires.

7 Cabe señalar que, según información de la Secretaría de Investigación y Transferencia, la Facultad de Ciencias Naturales y Museo no presenta ningún proyecto de investigación acreditado con desarrollo específico en la zona.

8 Cabe señalar que el día que acordamos salir juntos al monte, amanece lloviendo y con el río crecido. Como no disponíamos de suficiente tiempo de estadía, para posponer la cita, acudimos igual al lugar indicado. Nos comunicaron que debíamos cruzar el río crecido pues no había otra manera de acceder al monte. Cuando vieron que agotamos, sin éxito, nuestras estrategias para salvar ese obstáculo, nos manifestaron que en realidad había un viejo camino por el que podríamos entrar al monte y cumplir nuestro objetivo. (Notas de campo, octubre de 1995).

9 Programa Nacional de Vivienda y Mejoramiento Ambiental para Comunidades Aborígenes “Juan Perón”. Secretaría de Vivienda y

Ordenamiento Ambiental del Ministerio de Salud y Acción Social de la Nación.1993.

10 El trabajo que llevó a cabo por más de 15 años la Hna Margarita en el Kuña Pirú se diferencia de otros proyectos religiosos de diferentes credos que se implementaron en la provincia de Misiones con objetivos “integracionistas”, evangelizadores, “... pues en ningún momento tuvo pretensiones ‘catequizadoras’ sino más bien de recrear –según las expectativas guaraníes– lo contenidos y cronogramas de la escuela fundada en la comunidad” (Seró-Kowalski, 1992:229)

11 Informe Diagnóstico Interdisciplinario al Honorable Consejo Académico de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo, UNLP, mayo de 1996.

12 El mismo fue organizado por las Prof. Virginia Ceirano y Liliana Tamagno y contó como comentarista al Dr. Joao Pacheco de Oliveira de la Universidad de Rio de Janeiro, Brasil.

13 Para un mayor comprensión de este planteo ver Kearney (1975).

14 Hoy fallecido y en ese momento Investigador de la Universidad de Upsala, Suecia, Profesor del Postgrado en Antropología Social de la Universidad de Rio Grande do Sul, Brasil y Coordinador del Grupo de Investigación sobre Indígenas de la misma institución.

15 Hemos tenido la oportunidad de conocer este abordaje a través de las conversaciones personales y de las lecturas de los trabajos de dos especialistas en el tema, los Dres. Cecilia Helm y Joao Pacheco de Oliveira.

16 El recorte presupuestario y el rechazo al avance privatizador generó paros docentes y toma de facultades.

17 En este sentido y en función de la tarea de investigación, extensión y docencia que venimos realizando desde hace casi 20 años, hemos sido consultados con frecuencia no sólo ante las tensiones institucionales que generaron los reclamos de los restos de los caciques Inacayal (1991-1994) y Panquitrus (1999) en particular y los reclamos de restitución de restos en general, sino en toda situación que implique una toma de posición respecto de estos temas.

18 Cuando hablamos de construcción del objeto de análisis lo hacemos en términos de Bourdieu 1976.

20 Cuando hablamos de obstáculos epistemológicos lo hacemos en términos de Bachelard.

El marketing político y la dinámica de las facciones partidarias del peronismo durante una campaña electoral municipal

Germán Soprano^{1,2}

“Sin embargo, el forastero, en razón de su crisis personal, no comparte los supuestos básicos mencionados; pasa a ser, esencialmente el hombre que debe cuestionar casi todo lo que parece incuestionable a los miembros del grupo al que se incorpora. Para él la pauta cultural de dicho grupo no tiene la autoridad de un sistema verificado de recetas, y ello porque no comparte la tradición histórica vivida en la cual se ha formado aquel(...) En consecuencia, es obvio que el forastero comience a interpretar su nuevo ambiente social en términos de su pensar habitual. Sin embargo, encuentra dentro del esquema de referencia que trae de su grupo de origen una idea ya elaborada de la pauta supuestamente válida dentro del grupo al que se incorpora, idea que, inevitablemente, no tardará en resultar inadecuada”.

Alfred Schutz. *El forastero. Ensayo de psicología social.*

Resumen

Desde la década de 1980, la planificación y ejecución de campañas electorales en la Argentina se ha servido crecientemente de estrategias de “marketing político”, diseñadas y gestionadas por especialistas en marketing político o “marketineros”. El “marketing político” ha sido definido por los dirigentes, militantes y por los profesionales que lo ejercen como una “herramienta”, una serie de “técnicas” de “análisis científico” destinadas a orientar la toma de decisiones y acciones en una campaña electoral y en la gestión pública. Tomando en cuenta esta definición, observaremos dos cuestiones relativas a la relación entre la dinámica de las facciones partidarias en el peronismo y la gestión del “marketing político” en el curso de una campaña electoral municipal en la ciudad de Posadas (provincia de Misiones). Por un lado, la contribución de un profesional del “marketing político” a la consolidación del liderazgo del dirigente de una facción –BB– en un “sublema municipal peronista”. Por otro lado, analizaremos cómo la aplicación de las “modernas técnicas del marketing” generaba conflictos con las orientaciones prácticas que imprimían los dirigentes y militantes de las facciones a la política durante la campaña electoral.

Palabras clave: Procesos electorales, facciones políticas, marketing político.

Abstract

Since the decade of 1980, different strategies of “political marketing” have been utilized on planning and execution of electoral campaigns in Argentina. Those strategies have been designed and managed by specialists on political marketing or “marketineros”. “Political marketing” has been defined by leaders, activists and professionals in that area as a “tool”, a stock of “techniques” of “scientific analysis”, appointed to oriented the taking of decisions and actions in electoral campaigns and public management. By taking on account this definition, we will observed two subjects on rapport with the relationship between the dynamics of peronist factions and the management of “political marketing” during a municipal electoral campaign in Posadas city (Province of Misiones). On one side, we describe the influence of a professional “political marketing” maker on the leadership consolidation of a factional directing member –BB– of an internal candidature; on the other side, we analyze how the application of the “modern techniques of marketing” produces conflicts with the practical orientations that factional leaders and activists imprint to politic during the electoral campaign.

Key words: Electoral campaigns, political factions, political marketing.

Introducción

Desde la década de 1980, la planificación y ejecución de campañas electorales en la Argentina (en los niveles nacional, provincial y municipal) se ha

servido crecientemente del recurso a estrategias de “marketing político”, diseñadas y gestionadas por unos profesionales de la política diferentes de los políticos: los “especialistas en marketing político” o “marketineros”.

El “marketing político” ha sido definido por los dirigentes, militantes y por los profesionales que lo ejercen como una “herramienta”, una serie de “técnicas” de “análisis científico” destinadas a orientar la toma de decisiones y acciones en una campaña electoral y en la gestión pública. Se ocuparía de “descubrir, analizar, interpretar y recrear aquellos aspectos estratégicos y tácticos que están presentes en toda campaña electoral y que nutren, hoy por hoy, la actividad partidaria y la acción de gobierno”, teniendo en cuenta que “en numerosos casos, la carencia de planificación estratégica conlleva una administración de recursos ineficiente derivada de los altos niveles de dispersión con que se manejan los actores involucrados” (Martínez Pandiani 2001).

Tomando en cuenta este tipo de definición, observaremos dos cuestiones relativas a la relación entre la dinámica de las facciones partidarias y la gestión del “marketing político” en el curso de una campaña electoral municipal en la ciudad de Posadas (capital de la provincia de Misiones) entre los meses de junio y septiembre del año 1999. Por un lado, la contribución de un profesional del “marketing político” a las estrategias de consolidación del liderazgo del dirigente de una facción –BB– en un “sublema municipal peronista” en el que coexistían grupos partidarios rivales. Por otro lado, analizaremos cómo la aplicación de las “modernas técnicas del marketing” –según la perspectiva del “marketero”– generaba conflictos con las orientaciones prácticas que imprimían los dirigentes y militantes de las facciones a la política durante la campaña electoral. De tal forma, el diseño de estas “técnicas” y la organización de la gestión de la campaña electoral permitirá abordar la dinámica de las facciones, las tensiones resultantes del conflicto entre éstas últimas y el gerenciamiento del “marketing político” por un profesional de ese campo, y las estrategias desplegadas por BB para consolidar su liderazgo en el “sublema Todo por la Gente”³.

Grupos de un sublema comprendidos como facciones

El sistema electoral provincial reconocía la obligación de presentar una sola “lista” o “lema” por parti-

do a las elecciones de gobernador, vicegobernador, diputados nacionales y provinciales, pero admitía la posibilidad de autorizar distintos sublemas de cada partido en el nivel municipal para la elección de intendente y concejales. Para los dirigentes y militantes peronistas de Misiones, el tiempo transcurrido entre abril y septiembre del año 1999 podía ser delimitado claramente: comenzaba con el triunfo de la “línea interna” Unión para el Cambio o “el puertismo” sobre la principal “línea interna” rival Afirmación Peronista o “el humadismo” en las elecciones partidarias del 7 de marzo (para elegir candidatos a gobernador, vicegobernador y diputados provinciales); y se cerraba con las elecciones municipales del día 12 de septiembre (donde se votaba intendente y concejales) y las elecciones nacionales del 24 de octubre (a presidente y vicepresidente y diputados nacionales).

Un sublema municipal es una coalición de grupos políticos más amplio que sus componentes y con fines estrictamente electorales; puede ser considerado una unidad política relativamente homogénea sólo con relación o en oposición a otros sublemas. Un análisis de las relaciones entre sus miembros revela la coexistencia conflictiva de “grupos”, “agrupaciones” e incluso grupos pertenecientes a distintas “líneas internas” partidarias y a otros “partidos políticos”⁴. Dichos colectivos sociales pueden ser comprendidos como facciones, esto es, *quasi* grupos o grupos no corporados (Wolf 1980), estructurados a partir de un líder en redes de relaciones personalizadas en las que los individuos establecen relaciones diádicas (Foster 1974) de carácter simétrico (de alianza) y asimétrico (de clientela), dando forma a sistemas de prestaciones totales (Mauß 1979), donde se intercambian bienes y servicios de contenido diverso (económico, social, político, moral), sujetos a permanentes y potenciales transformaciones antes, durante y después de la campaña electoral.

Los individuos que conformaban los grupos de Todo por la Gente se relacionaban por diferentes causas e invertían distintas expectativas y capitales en esa relación. Su cohesión devenía de la presencia de un patrón, el líder o dirigente político, que ligaba ese inestable colectivo estableciendo relaciones personalizadas con cada aliado y cliente. Estos últimos concedían la dirección al dirigente y la trasgresión de las reglas políticas y comportamientos morales legítimos del grupo daba lugar a figuras delictivas o in-

morales –como la “traición”– y a acciones compensatorias –como la “venganza”⁵. Del mismo modo, la agresión u ofensa a un individuo de la facción por parte de un individuo o grupo extraño a ella era tenida por sus integrantes como un atentado a la persona del líder o a cualquiera de sus miembros. El *ethos* de la facción era un código normativo implícito, no escrito, que dominaba las relaciones entre aliados, patrón y cliente, que obligaba a corresponderse y a cumplir lo acordado verbalmente. En este sentido, los compromisos morales que orientaban el intercambio simbólico y material entre individuos aliados, patrones y clientes en las facciones se regían según una economía moral (Thompson 1995).

La inestabilidad y el carácter difuso de las fronteras de los grupos de Todo por la Gente resultaban de la competencia entre individuos que los componían por ampliar sus redes de alianza y clientela. Estas disputas se producían al interior de cada grupo y entre los grupos, y aunque su visibilidad podía ser vedada al público, solían ser más violentas que las entabladas con sublema opositores, pues estaba en juego el control de los mismos aliados y clientes. En la construcción del liderazgo de cada facción tenían un papel relevante la lucha por la producción y apropiación del “prestigio”. Los patrones o potenciales patrones de las redes políticas entablaban luchas por hacerse de recursos materiales y simbólicos, en tanto que los clientes obtenían poder de negociación sirviéndose de esa competencia entre líderes. En uno u otro caso, los dirigentes y militantes actuaban de acuerdo a una regla no escrita de la política que dividía a los individuos con los que se relacionaban en la arena política entre “amigos” o “enemigos”, tanto a aquellos que pertenecían a la facción propia como a los rivales⁶.

Una presentación esquemática de los grupos del sublema no debería ofrecer una imagen cristalizada de una vez y para siempre, si es que queremos aprehender las formas, el contenido y el funcionamiento de las facciones en su propia lógica y contexto. Todo por la Gente se componía de diez grupos del Partido Justicialista y uno del Partido del Progreso Social. De los grupos peronistas dos respondían directamente al liderazgo de BB –“los de educación” y “los independientes”. Un grupo era conducido por el dirigente Adusto Muñiz, perteneciente a Unión para el Cambio –que conducía el gobernador Federico Ramón Puerta– y estaba inte-

grado a la red política del intendente municipal y candidato a gobernador Carlos Rovira –un cliente político de Puerta. Siete grupos se estructuraban en redes que respondían a dirigentes de Afirmación Peronista; éstos, en su conjunto, eran liderados por el presidente del PJ-Misiones –Julio César Humada (se trataba de los grupos del presidente de la Cámara de Diputados Provinciales, de una diputada provincial, de un diputado provincial, de un sindicalista, de uno de los hijos de Humada que era diputado provincial, de otro de sus hijos, y de una funcionaria del Estado provincial). El dirigente del grupo del Partido Progreso Social (en adelante PPS), Sandro Vielinsky, era un asesor del gobernador Puerta y podemos considerarlo su cliente político.

Cada uno de los once grupos se reconocía como una entidad singular, con su/s dirigente/s, su red política de relaciones personalizadas de aliados y clientes –comprendiendo “vecinos” de los “barrios”, “funcionarios” y “trabajadores” de la administración pública, “docentes” de las escuelas, “trabajadores” afiliados a sindicatos, “docentes” y “estudiantes” “universitarios”– y por sus respectivos “locales de campaña”. Pero las fronteras de estos grupos no corporados estaban sujetas a redefiniciones en el curso de la campaña electoral, constituyendo colectivos sociales informales de mayor o menor amplitud. Así pues, los siete grupos de Afirmación Peronista se adscribían a una unidad política que –en ciertas circunstancias y ante ciertos interlocutores– se definían como una categoría de contenido totalizador y homogéneo: el “humadismo”; dicha definición delimitaba las fronteras externas de la red liderada por Humada, omitiendo las divisiones existentes a su interior. Otro tanto ocurría con los dos grupos que conducía BB; ante interlocutores ajenos a su red se autodefinían como la “gente de BB”, desplazando sus diferencias internas para otros contextos –“los de educación” se adscribían a Unión para el Cambio y “los independientes” decían que buscaban diferenciarse tanto de “puertismo” como del “humadismo”. De tal forma, en un cierto nivel de integración -delimitado a partir de una alianza entre cuatro dirigentes de desigual status y poder político- los actores sociales definían la existencia de cuatro grupos en el sublema: 1) los de Afirmación Peronista o “humadistas”, 2) la “gente de BB”, 3) los “roviristas” de Muñiz, y 4) el grupo del PPS de Vielinsky. La efi-

cacia social de esta clasificación nativa podía mudar en otros contextos, por ejemplo, cuando resultaba necesario contener las ambiciones hegemónicas en el sublema desplegadas por Humada y su “gente”; en tales oportunidades, los “puertistas” de los distintos grupos (“los de educación”, los “rovi-ristas”, los del “grupo de Vielinsky”) aunaban esfuerzos para ofrecerle oposición a los de Afirmación Peronista. Asimismo, los integrantes del grupo de “los independientes” guardaban rencores -solidarios con los de “humadistas”- respecto de los “puertistas”, incluso hacia los del “grupo de educación”.

Un marketinero para Todo por la Gente

Desde que fue presentada públicamente su candidatura, BB comenzó a diseñar la organización de la campaña electoral contratando los servicios de un profesional del marketing político. BB buscaba servirse del marketinero para concretar dos estrategias políticas. Por un lado, concentrar la toma de decisiones y la gestión de la campaña en el marketinero, designándolo públicamente como su “coordinador de campaña”. Presuponiendo que el profesional del marketing respondería a su voluntad en la medida en que había contratado sus servicios como “asesor de campaña”, BB intentaba erigirlo en una autoridad situada por encima de los dirigentes de los grupos del sublema –fundamentalmente los que respondían a Humada– a fin de reforzar su poder en Todo por la Gente. Por otro lado, esperaba diseñar una estrategia de propaganda destinada a captar el voto de los “electores independientes” (no afiliados a partidos políticos), buscando que éstos identificasen el sublema con su persona y de esa forma obtener un margen mayor de poder sobre Humada y los dirigentes de Afirmación Peronista, que no gozaban de una “buena imagen” pública (esto es, socialmente reconocida) según diversos “estudios de opinión pública” de “consultoras de opinión”⁷. En otras palabras, la participación del marketinero no sólo procuraba ganar el voto del “electorado independiente”, sino también orientar la campaña electoral desde un centro único de decisiones, poniendo un orden en las conflictivas relaciones existentes en la heterogénea composición política del sublema. Los dirigentes y militantes competían por el control de recursos materiales (dinero, locales, pasajes y vales

de nafta oficiales), la imposición de candidatos propios en la lista de candidatos a concejales, la cooptación del voto de los electores, y por lograr la “confianza” y “apoyo” del candidato a intendente. Según BB, los conflictos entre estos grupos generaban numerosos “problemas operativos” en la campaña electoral. Así pues, cada facción concentraba sus esfuerzos en difundir públicamente la “imagen” de su candidato a concejal antes que la del conjunto de candidatos del sublema, pues las rivalidades que mantenían con otros grupos hacían inconcebible trabajasen en la difusión de candidaturas que juzgaban ajenas. También se planteaban dificultades en la distribución de recursos materiales, provocadas por la propensión de cada grupo por “acumular” y “querer monopolizar más de lo que necesitan”, ante el temor de que otros concentrasen mayores recursos (esto es, “más poder”) y en previsión de períodos de escasez.

En la perspectiva de BB la participación del marketinero reforzaría una estrategia de concentración de la toma de decisiones y la orientación de las acciones de la campaña electoral en la jerarquía del sublema. En esa estrategia, la autoridad concedida a Rosini –un agente social que no integraba ningún grupo y residía en la ciudad de Buenos Aires– se legitimaba por el reconocimiento concedido por BB y, en segundo lugar, por la aceptación inicial que tuvo su presencia entre dirigentes y militantes, pues le reconocían competencias “técnicas” para obtener “votos independientes”. Conforme a esta estrategia mentada por BB, el marketinero sostuvo durante su presentación pública ante dirigentes y militantes: “A la gente [los electores] le tiene que quedar bien claro que Todo por la Gente es BB. Esto les tiene que entrar bien en la cabeza. Todo por la Gente no son ustedes, ni yo, ni éste, ni aquél... ¡Es BB!”.

La formación de los equipos de campaña electoral

El día 9 de julio por la tarde, en el local de un grupo del sublema, dirigentes y militantes de Todo por la Gente fueron convocados a una “reunión” con el marketinero. El especialista era un joven de treinta años, formado en una universidad de los Estados Unidos y miembro de una consultora de marketing con sede en la ciudad de Buenos Aires. A fin de res-

guardar su identidad, en este trabajo lo llamaremos Ariel Rosini. El local había sido recientemente refaccionado y –después de las elecciones– estaba previsto que allí funcionase una obra social y farmacia sindical. El frente del local era de puertas de vidrio y había sido completamente revestido con adhesivos color naranja, pues BB convino con los distintos grupos que apoyaban su candidatura que era necesario poseer un único color identificatorio. La opción por el naranja fue sugerida por el marketinero: “Ese color es como un semáforo” y “no queda pegado al clásico azul y blanco del peronismo”.

Rosini se encargaba de explicar en qué consiste el marketing político a los integrantes de los “equipos de campaña” o de “gerenciamiento de la campaña”, recientemente constituidos con –al menos– un “referente” o “representante” de cada grupo del sublema. Un dirigente presentó al marketinero y luego se realizó una ronda general de presentación. Rosini se dirigía a sus interlocutores como “señor”, “señor X” o nominándolos por el apellido, acentuando un perfil técnico-profesional en su relación con dirigentes y militantes, aún cuando en sus negociaciones con el candidato había expuesto profusas relaciones políticas con dirigentes y funcionarios peronistas de la provincia de Buenos Aires y del gobierno nacional, dando a entender que era un “profesional” “con relaciones en el Partido”. Sus interpellaciones a dirigentes y militantes contrastaban con las empleadas por éstos entre sí: “compañero”, “compañero Fulano” o el seudónimo, nombre de pila o apellido. Algunos, en tanto, se referían a Rosini como “compañero”, ya que no podían concebir que el marketinero –aún cuando cobrase honorarios por su asesoramiento– no estuviese afiliado y comprometido con el peronismo y con el candidato del sublema. Él no manifestaba incomodidad pública ante tales alusiones que desfiguraban el perfil técnico-profesional que buscaba cultivar en tales circunstancias⁸. En esta “capacitación” de los equipos de campaña Rosini sostenía⁹:

“Esto no es lo mismo que vender un lavarropas. Se trata de saber cuáles son las expectativas del electorado como potenciales consumidores. La campaña de BB va a tener, en realidad, dos campañas. Una campaña A, la tradicional: choripán, transporte y veinte pesos... [risas de los asistentes] que corresponde a ciertos sectores, los de los barrios.

Esta campaña está completamente en manos del equipo de Logística... Y una campaña B, de imagen, que tiene como eje la publicidad y el marketing, para una base amplia de electores de clase media e independientes que votan al candidato, una propuesta, y no al partido. No se trata de hacer adoctrinamiento, lo importante es producir efectos de imagen e identificar tres prioridades de los electores. Este sector independiente es el que decidió las elecciones del ochenta y tres [1983] y el ochenta y nueve [1989]. Alfonsín tuvo la claridad de hablar de derechos humanos y democracia a ese público y la pegó; mientras que Luder propuso de todo y nada a la vez. Menem en el ochenta y nueve [1989] hizo lo mismo que Alfonsín cuando tiró lo del salarizado y la revolución productiva, y en el noventa y cinco [1995] la estabilidad”.

Rosini decía que había mantenido varias conversaciones con BB, observado videos en actos políticos en los que éste fue orador y había llegado a la conclusión de que “el perfil del candidato es excelente, aunque tiene que corregir cosas que ya se las he observado. Tiene que tener un poco más de fuerza, de energía y ser más tajante en determinadas cuestiones. Hablar más con ejemplos, con poco discurso, y mostrar un perfil más sensible y concreto. BB tiene una trayectoria personal, familiar, profesional, en la función pública y política muy buena que va a impactar positivamente en el electorado de clase media. Del resto de la campaña se encargan ustedes”. Con esto último, se refería a los electores que integraban las redes de aliados y clientes y a otros electores cuyo “voto” sería “ganado” (obtenido) durante la campaña electoral por medio de la ampliación de las mismas.

El marketinero sostenía que BB estaba “muy bien posicionado”, pues una encuesta realizada por un colega suyo para otro candidato le atribuyó el primer lugar en la intención de votos de los electores, seguido por Alterach, luego un candidato radical y finalmente “Juanchi” Irrazábal. Opinaba que no había que “dormirse en los laureles” con este dato, pero que era un aliento para que los grupos del sublema pusieran empeño en la campaña electoral. Un militante comentó que una radio local hizo público el resultado de una encuesta electoral realizada por una importante consultora del Paraguay, donde Alterach estaba posicionado primero, seguido por Irrazábal; el dirigente de un grupo res-

pondió en un tono seco y cortante, desafiando la objetividad de la información suministrada por el programa radial: “Los medios nos van a salir a pegar todo el tiempo, justamente porque podemos ganar”. Rosini oscilaba su cabeza de arriba abajo, confirmando los dichos del dirigente.

Un día después de su presentación el marketinero ya se encontraba en una de las habitaciones del local sindical “dando clases” a los “responsables” del “equipo de publicidad”, instruyéndolos sobre cómo debían confeccionar los carteles, pasacalles y volantes. Advertía que todo debía estar en color naranja y con letras uniformes; la unidad de criterio debía primar en todo.

“Una vez que todos los sublemas se larguen al ruedo, la ciudad va a estar llena de carteles y nadie va a diferenciar nada. La idea es que la gente vea naranja y diga ¡BB!”. Luego, analizó críticamente un video de propaganda de campaña producido por un militante para BB; dijo: “¡Esto no sirve! ¡cómo van a mostrar chicos pobres en los barrios de Posadas! ¡Es que BB no tiene nada que ver con la gestión actual! ¡No, no... así no!”. Alguien le informó al marketinero que ese video fue una “gauchada” (un favor) de un militante, que la idea era colocar una inscripción en la imagen del video que dijera que todo iba a cambiar con BB, Rosini lo desechó terminantemente. Lucho oyó los argumentos de Rosini y dijo: “Tiene razón ¡Es una cagada! ¡¿quién fue el boludo que hizo esto?! Parece que hasta ahora se hizo todo mal ¡Como si nosotros no fuéramos peronistas”. Rosini prosiguió: “Todo se hizo mal en estos días ¿qué no podían esperar a que llegara yo? Se hicieron setenta mil carteles de publicidad ¡mal hechos porque no son naranja! ¡Y encima mal diagramados! ¡Quién los mandó a hacer?”, preguntó. “Fue Cristián, Cristián Humada”, le respondieron. “No importa [prosiguió] que los haya mandado a hacer Cristián, ahora hay que tirarlos a la basura. Es una pena, pero de ahora en más hay que hacer las cosas de otra forma, con criterio. ¡Háganme caso! Hay que homogeneizar las intenciones de todos los grupos que están apoyando a BB detrás de una misma campaña. La idea es que todos manejemos el mismo discurso al escribir, al hablar y al pintar. No tenemos que hacer como los de Alterach ¡vieron? Ellos hacen todo por separado. Cada candidato a concejal hace una campaña distinta, cada uno manda a hacer sus propios carteles. Así la gente

no sabe bien si el candidato a intendente es Alterach, Velázquez o Sánchez [candidatos a concejal por el sublema que encabezaba Alterach] ¡No entienden que atrás de Alterach entran todos! Nosotros tenemos que pensar que atrás de BB entramos todos ¿está claro?”.

Los presentes asentían y algunos tomaban notas en cuadernos; parecía que le tributaban respeto. Unas quince personas, hombres y mujeres de distintas edades, eran los “responsables” del “equipo de publicidad” enviados por los dirigentes de los grupos que apoyaban a BB. Rosini encomendó a una integrante del equipo la tarea de organizar una sesión fotográfica del candidato con gente que personificase a distintas categorías de electores de la ciudad: un “barrendero municipal”, un “empresario”, un “jubilado”, “estudiantes” y “maestros”, entre otros. BB sería fotografiado con cada uno y con todos juntos; en algunos casos aparecería vestido con traje, en otras informalmente. BB era el “candidato de la gente”, según consignaba la pauta publicitaria ideada por Rosini. Sirviéndose de las relaciones de dirigentes “puertistas” que integraban el sublema estaba previsto organizar una sesión fotográfica con Rovira y Puerta. Por último, una vez que estuviera definida la lista de candidatos a concejales realizarían una sesión fotográfica con BB, tomándolos en conjunto y con cada uno¹⁰. Cada candidato a concejal debía obtener dinero de su grupo o financiar por su cuenta los afiches y volantes de campaña en los cuales aparecía fotografiado junto a BB.

Los “responsables del equipo de publicidad” también debían encargarse de la producción de un *jingle* publicitario para la campaña de BB. Se encomendó la tarea, –previo arreglo de la “cuestión de honorarios”– a un joven “amigo” de un dirigente. En poco días el *jingle* estaba hecho sobre la base de un tema de moda –“Salomé”– del cantante caribeño Chayane; pero la tentativa se vio frustrada porque un “sublema” de un partido político rival ya había producido el suyo en base a la misma canción. Finalmente, un tema de otro cantante caribeño, Elvis Crespo, también de moda –“Será tu sonrisa...”– ofreció la base para el *jingle*: “¡Intendente! ¡Tiene que ser! ¡Todo por la Gente! ¡BB Intendente!”. El marketinero ofreció argumentos “semiológicos” y “psicológicos” en favor del ritmo musical y el contenido textual escogido, que resultaron

contundentes para el equipo; definitivamente eliminada la “pronunciación centroamericana” que el autor de *jingle* se había obstinado en reproducir con virtuosismo, quedó aprobado. Rosini también propuso “conseguir algunas chicas para que bailen en los actos como las paquitas de Xuxa”. El marketinero también les encomendó la elaboración de un “volante” con la fotografía de BB, su *currículum vitae* resumido y tres propuestas fundamentales para su futura gestión municipal. “Todos los candidatos están haciendo esto. Ahora es el ABC del marketing político. Hay que poner el nombre del candidato, edad, si está casado, si tiene hijos y cuántos, la profesión y los cargos electivos que ocupó y en la gestión pública. En la política, hoy día, la gente vota primero por el perfil del candidato, después por las propuestas, por el partido y por último por la ideología. ¡Es así!”¹¹.

Unas horas después, Rosini se abocó a la “capacitación” de otro equipo, el de “Opinión pública”; serían los encargados de “sondear las demandas y expectativas que los electores formulan a los candidatos a intendente”. Ese equipo estaba integrado casi en su totalidad por jóvenes estudiantes universitarios. Algunos ya habían realizado encuestas en las elecciones partidarias del peronismo de marzo de 1999 y en anteriores elecciones provinciales y municipales. Dichos “trabajos” los habían realizado por encargo de algún candidato peronista con el que mantenían algún compromiso político y recibieron un pago en dinero en concepto de honorarios. El marketinero instruyó al grupo sobre sus funciones. Este equipo debía determinar cuáles eran las “expectativas de los electores” respecto de los candidatos a intendente, recurriendo a tres métodos, dos cualitativos y uno cuantitativo. En tono didáctico, Rosini explicó:

“Si en las elecciones nacionales los medios de comunicación marcan las tendencias de lo que quieren los electores, cuando se trata de saber cuáles son las demandas locales del municipio hay que hilar más fino [...] Vamos a usar tres métodos. Uno sería el de grupos focales, que son grupos de doce a quince personas de distintos niveles socioeconómicos, profesionales, de género, distribuidos en distintos puntos de la ciudad. Es una experiencia que no tiene que quedar pegada al partido [político] y a las elecciones. Es una experiencia de laboratorio que nos va a ayudar a saber cuáles son los principales

problemas de la gente a nivel local. De ahí vamos a sacar los tres problemas que son los que deciden el voto en las elecciones municipales. Este método anduvo muy bien en las elecciones municipales de Córdoba. Dentro de estos foros o grupos focales tiene que haber gente del equipo de opinión pública que vaya sondeando las reacciones de los participantes. La gente tiene que ser seleccionada al azar, por ejemplo del padrón electoral. Esto es importante. Pero tienen que elegir gente de distintos circuitos electorales, edades y sexo, para que sea realmente representativa. El padrón de Posadas tiene como ciento treinta y cinco mil electores. Ustedes les van a tener que hacer la propuesta desde alguna institución que no sea política... la Universidad, por ejemplo ¿puede ser?”. Miguel respondió que sí, que él arreglaba eso y que –agregó con aires de entendido en la materia– “Nosotros podemos conseguir gente conocida y así podemos distribuir recursos” [“gente conocida” significaba para Miguel militantes y simpatizantes de los grupos del sublema –“parientes”, “amigos”, “compañeros de Facultad”; mientras que con “recursos” se refería al dinero que recibían los miembros del grupo focal a cambio de su participación en el experimento]. “¡No!!!”, tronó la voz de Rosini. “¡No, no, no! ¡Tienen que ser desconocidos! ¡Tomados al azar!”. Otro militante preguntó: “¿Pero, para qué tenemos a los punteros? Ellos conocen bien el barrio. Lo que la gente necesita. Lo que la gente quiere ¿Para qué vamos a armar todo ese quilombo con los grupos focales... esos?”. Rosini, en tono profesional y paciente, dijo que sólo así, “con esta metodología”, “vamos a poder saber objetivamente lo que la gente espera del candidato”. Una mujer –que se había presentado como “docente universitaria”– intervino reforzando sus dichos: “Hay que reivindicar el papel de los profesionales, del técnico, entre nosotros. Diferenciarse del trabajo subjetivo y nada que ver de los punteros”. Otro militante le salió al cruce diciendo: “Mirá que esos punteritos conocen más que nadie la realidad de los barrios porque viven ahí hace más de veinte años”. Otro terció en la discusión: “Hay que hacer un estudio objetivo de las necesidades y problemas, y compararlo con el subjetivo de los punteros...”¹².

Esta discusión expresaba tensiones resultantes de la desigual significación atribuida a “la política” por individuos integrantes de campos sociales diferentes, pero que tienen por objeto común “la polí-

tica". En opinión de dirigentes y militantes, los "punteros" poseían el entrenamiento suficiente y las competencias precisas para identificar las "necesidades de la gente" e interpretar el "sentir de la gente". Esta era una regla básica de "la política", que operaba según el principio de representación. Mientras que, el marketinero pretendía aplicar "métodos del conocimiento científico" al servicio del diseño y la organización de la campaña electoral y, por ende, orientar "la política" según los principios de una racionalidad nominada como "técnica y profesional", "científica", "objetiva", "neutral"; el portavoz de la "ciencia" y los "métodos" suponía que los actores sociales involucrados en "la política" –en este caso, los "punteros"– poseían intereses diferentes de los electores y, debido a ello, se tornaba imposible identificar las demandas de estos últimos a partir de las interpretaciones producidas por aquellos. Los dirigentes, militantes y el marketinero pretendían lograr el triunfo del candidato y el sublema, pero sirviéndose de medios distintos, pues pensaban y actuaban "la política" según reglas diferentes.

A partir de esta reunión con el "equipo de Opinión Pública", los dirigentes y militantes comenzaron a desconfiar y recelar la presencia del marketinero. Rosini y competía con ellos buscando incidir en las decisiones del candidato y desprestigiarlos solapadamente. Comenzaron entonces a desplegar una serie de conflictos que involucraron a ambos tipos de profesionales de la política a lo largo de la campaña electoral. Incluso algunos militantes del "equipo de Opinión Pública" –que inicialmente adhirieron a las estrategias impulsadas por Rosini– se distanciaron al comprobar que por esa vía se enfrentaban a la perspectiva que sus "compañeros" y los dirigentes tenían de "la política".

El marketinero prosiguió: "Y los tienen que reunir en un lugar neutral. Un aula de alguna Facultad. Van a tener que arreglar de pagarles algunos pesos por persona por hacer el experimento ¿treinta pesos? Bueno, después se ve esto. Ahí lo único que tienen que hacer es tirarles como consigna que discutan cuáles son los principales problemas de la ciudad que debería resolver la próxima gestión municipal y se van. Claro, a excepción de los que están camuflados entre los del grupo focal. Dos horas, más o menos, tiene que durar la experiencia. Después les tienen que pedir que escriban entre todos las conclusiones a las que llegaron en un papel. En

lo posible hay que grabar la experiencia. Lo que se busca es generar opiniones a partir del diálogo, y de esas opiniones sacar las líneas principales de propuestas de campaña ¿está claro? [todos asintieron]. El otro método es el de entrevistas en profundidad. Ahí también van a tener que construir una muestra representativa al azar. Hay que cruzar los resultados y también sacar tres líneas principales de problemas que la gente prioriza a la hora de elegir un candidato. Después están las encuestas. Eso Miguel ya me dijo que ustedes tienen experiencia, así que seguimos la semana que viene".

Veamos ahora otro equipo. "Logística y organización" estaba a cargo de un diputado provincial, Ernesto Salomone, integrante de la "agrupación Ocho de Octubre", conducida por "Cesarín" Humada (hijo mayor de Julio César Humada). Salomone había instalado su centro de operaciones en una sala del local sindical. En ese ámbito se movía cómodamente como anfitrión. Había trasladado a sus secretarías de la Legislatura provincial y algunas empleadas de la administración pública provincial –con "pase" al local– para efectuar llamados telefónicos, resolver trámites administrativos de la campaña electoral y recibir a los visitantes. El diputado se jactaba de tener "un harem" a su disposición; a algunos visitantes les presentaba personalmente sus secretarías indicándoles el nombre de pila y su estado civil –"casada" o "soltera". Era un experimentado dirigente, de unos cuarenta años, simpático, curtido en campañas electorales desde la década de 1980; un dirigente de Afirmación Peronista lo definió como "un dirigente de barricada". Rosini nada tenía que explicarle sobre su tarea, no le formulaba ninguna orientación respecto de la organización de la campaña electoral, sólo le pedía que cuidara que se realice empleando la publicidad establecida por el equipo de Publicidad y con las consignas que "baje" (transmita) BB y el "equipo de Propuestas y Discursos".

Salomone era dirigente de un grupo del sublema, pero como responsable del "equipo de Logística y Organización" debía atender, en lo posible, las demandas y necesidades de todos los grupos de Todo por la Gente. No obstante, era *vox populi* que ocupaba esa posición relevante pues gozaba del apoyo de "Cesarín" Humada. Las decisiones y acciones de Salomone, aún cuando fuesen expresión de una determinada correlación de fuerzas operada entre los grupos, en primer instancia tendían a favorecer a la

“agrupación Ocho de Octubre” y, en segundo lugar, a los grupos de Afirmación Peronista frente a los otros grupos –la “gente de BB”, es decir “los de educación” y “los independientes”, el grupo de Adusto Muñiz, y el de Sandro Vielinsky (PPS).

Una tarea importante que debía cumplir Salomone, a poco de iniciada la campaña electoral, era conseguir un programa informático con el padrón electoral de la ciudad y un padrón de afiliados a partidos políticos para determinar quiénes eran “electores independientes”. Una vez concretado este objetivo debió organizar un “mailing personalizado”, gestionar la contratación de los servicios de una empresa privada de correos para enviar al domicilio de los electores –“con nombre y apellido”– las propuestas del sublema y una carta del candidato presentando su *currículum vitae* “personal”, “profesional” y en la “gestión pública”. También debía coordinar la distribución de los recursos materiales empleados en la campaña entre todos los grupos: dinero, vehículos, locales, afiches, carteles, pintura, etc. Una tarea ardua y compleja, dado que cada grupo demandaba más de lo que podía utilizar en la campaña, con la firme convicción de que acumular recursos era acumular poder.

Otra tarea que debía gestionar el “equipo de Logística y organización” era organizar la agenda de “bajadas a los barrios” del candidato, sus “visitas” a los ministerios, clubes, escuelas y otras instituciones. A tal efecto, cada grupo debía concurrir a las “reuniones” semanales del equipo con una “agenda” de “lugares propios” donde el candidato debía asistir a “tomar contacto con su gente” –los electores que cada grupo “marca” como propios. Los pedidos se formulaban con una y hasta dos semanas de anticipación. En esta tarea Salomone era secundado por Lucho, “segundo responsable” del “equipo de Logística y organización” en representación del grupo de “los independientes” y “los de educación”; en tanto que, Salomone era el enlace entre BB y los grupos de Afirmación Peronista. Una vez conformada la agenda, Salomone y Lucho se la transmitían a Gerardo, que oficiaba como secretario de BB.

Salomone también era “responsable del equipo de Información”, encargado de acopiar datos económicos, políticos, sociales y culturales referidos a la ciudad, que pudiesen ser de utilidad para la elaboración de acciones y propuestas por parte de otros equipos. Por cierto, los distintos grupos no reconocían relevante sumar sus militantes a este

equipo. “Ahí no se decide nada”, comentó un dirigente. Por ello, Salomone debió encargar a sus secretarías la tarea de reunir información procedente de los periódicos y algunas radios locales; tarea que ellas desempeñaban tijera en mano –recortando notas de los diarios– y con el oído atento, pero sin compromiso político. El “equipo de Seguimiento y oposición” cayó en igual olvido de parte de los grupos; dos militantes se encargaban de leer los artículos periodísticos referidos a Todo por la Gente y a sublema rivales (que las secretarías de Salomone con celo burocrático ordenaban en carpetas colgantes) procurando extraer alguna idea útil para la elaboración de “propuestas”. En los hechos, la vida de ambos equipos fue breve, se disolvieron un par de semanas después de creados; no obstante, las secretarías continuaron recortando y pegando artículos periodísticos en carpetas hasta el mismo día de las elecciones, al fin de cuentas, nadie les había ordenado dejar de desempeñar esa tarea.

La información periodística provista por radio y televisión era reunida por el “equipo de Medios”. Este equipo estaba integrado por un par de periodistas locales, estrechos colaboradores de BB desde hacía algunos años en la gestión pública. Rosini tampoco destinó demasiadas indicaciones a este equipo; ellos sabían qué debía hacerse y contaban con suficientes relaciones en los medios de comunicación locales. El marketinero les demandó ajustarse a las disposiciones emanadas por BB y los “equipos de Logística y organización”, de “Propaganda”, y de “Propuestas y Discurso”, evitando entrar en contradicciones. Florencio –responsable del equipo– mantenía un contacto fluido con la prensa, y debía lograr que los medios publiquen información referida al candidato y el sublema, reunir a los periodistas en una cena semanal con BB y –tarea difícil– asegurar que los periódicos, radios y televisión sigan al candidato durante la campaña y den publicidad a sus actividades. Estas tareas demandaban relaciones personalizadas muy aceitadas con la prensa, además de dinero; vale decir, amistades dispuestas a ofrecer un favor a un colega periodista comprometido en una campaña electoral, coincidencias políticas con periodistas peronistas o simpatizantes del peronismo que fuesen “dueños” de columnas en los diarios locales y/o de programas radiales, y dinero para “interesar” a aquellos que no cedían ante la amistad o la política y exigían que se les “compre el espacio”. Un dirigente afirmaba: “Cuando llega la época de elec-

ciones, éstos [los periodistas] saben que los necesitamos y se cobran, bien cobrada, cada palabrita que dicen o escriben ¡Flor de hijos de puta! ¿no?”.

El “equipo de Propuestas y discurso” inicialmente estuvo revestido de una jerarquía superior. Los grupos del sublema juzgaron que ese era el espacio donde se decidían las ideas que pronunciaría el candidato durante la campaña. Allí, en principio, los grupos pretendían “bajar línea” –influir en decisiones políticas– al candidato y, a través de éste, orientar las ideas y valores de los electores. Por tanto, todos procuraron colocar allí algún “referente político” importante, aunque no siempre se trató de sus líderes. Rosini explicó en la primera reunión del equipo cuáles serían sus funciones:

“Trasformar en propuestas las demandas de la gente. En esto, no tenemos que guiarnos sólo por lo que dicen los medios, porque no siempre coincide lo que la gente espera con lo que sale en los diarios. Más aún acá, donde, según me decían, los diarios favorecen abiertamente a algunos candidatos. Por ejemplo, se habla de la municipalización de Villa Cabello ¿Esa es una demanda de la gente o es un propuesta de los políticos que tienen prensa y quieren la autonomía de Villa Cabello para beneficio propio?”. Algunos presentes comenzaron a debatir si era importante o no “levantar” la propuesta de municipalización del enorme barrio periférico de Villa Cabello; polemizaban entre sí y buscaban argumentos, a favor o en contra, que pudieran convencer al marketinero de la importancia o intrascendencia del asunto. Rosini los escuchaba desorientado, algo andaba mal, mientras el debate entre los presentes se acaloraba –siendo dirigentes de alguna importancia, todos juzgaban que su opinión gozaba de respeto. Algo fastidiado, optó por interrumpir la disputa, reclamó orden y explicó que la cuestión residía menos en prejuzgar sino en identificar por medio de ciertos métodos sociológicos si el tema concernía a los intereses de los vecinos y, en particular, a los electores de Villa Cabello. Como Rosini había sido investido de autoridad por BB, los avezados políticos escogieron, también fastidiados, llamarse a silencio; sin dudas algunos pensaron, como uno testarudo luego me confirmó: “Sin embargo, es importante que BB hable de la autonomía de Villa Cabello, aunque éste [Rosini] no quiera ¡qué mierda sabe este porteño de lo que pasa acá!”.

El marketinero prosiguió exponiendo sus argumentos metodológicos: “En las elecciones munici-

pales de Córdoba el tema de la rebaja de los impuestos [municipales] no apareció en la prensa hasta que la empresa de marketing político del peronismo descubrió que era una demanda de la gente que los políticos no habían atendido. La elección no se gana nomás diciendo que apoyamos a Rovira en la provincia y a Duhalde en la nación. Entonces, tenemos que identificar problemas, transformarlos en propuestas y encontrar la forma de decirlas en los discursos ¡Esta es la función de este equipo!”.

Por indicación de BB, Rosini propuso a Lucho como responsable del equipo, pero los dirigentes protestaron. El secretario adjunto de un sindicato que apoyaba al sublema, Sabino, reclamó:

“Yo tengo experiencia en estas cuestiones. Otras veces ya hice propuestas y discursos por escrito para candidatos. No es que me esté proponiendo a mí mismo, pero, lo que quiero decir es que acá hay otras personas con mucha experiencia”. Otros asentían mientras Sabino intervenía: “No es que quiera poner en duda lo que dice BB, pero habría que pensarlo un poco más ¿no?”. Nuevamente las cabezas de los presentes se inclinaron de arriba abajo, afirmativamente. Rosini dijo: “Bueno, está bien, pero que BB...”, y enmudeció al faltarle argumentos o la decisión de contradecir los dichos de Sabino y las miradas inquisitivas de los otros. Lucho estaba presente en la reunión y salió a la palestra; reconoció que él no tenía inconveniente en “dar un paso al costado”, que correspondía a BB coordinar el equipo, pues: “Al fin de cuentas, es él el que va a poner la cara”. Rosini sostuvo que esa sería la decisión más acertada y los demás aceptaron.

Esta primera y también última reunión del grupo de “Propuestas y discurso” se dio por finalizada. Los dirigentes de los grupos entendían que había otros medios más eficaces de incidir sobre las decisiones, discursos y acciones del candidato; medios más habituales en el ejercicio de la política local, menos complicados que ese equipo sofisticado ideado por un marketinero “porteño” formado en los Estados Unidos. El devenir de la campaña electoral les confirmaría que: “Eso del marketing ¡es pura cháchara!”, al decir de un dirigente. Unas horas después de esa reunión del “equipo de Propuestas y Discurso”, BB y el marketinero optaron por designar una persona de confianza de BB –y sin adscripción directa a algún grupo, sino con “llegada directa al candidato”– como responsable del equipo. Sin embargo, en los hechos ese equipo no volvió a

reunirse. A lo largo de la campaña electoral BB produjo sus propuestas y discursos en base a ideas propias, extraídas de conversaciones y –en algunos casos– de propuestas que le acercaban por escrito u oralmente.

El comando electoral y la organización de la campaña

El marketinero proponía una división del trabajo en equipos destinados a tareas específicas de la campaña electoral, distribuyendo responsabilidades en base a un “modelo de gerenciamiento”: 1) “Medios”, 2) “Publicidad”, 3) “Logística y organización”, 4) “Información”, 5) “Opinión pública”, 6) “Seguimiento y oposición”, 7) “Información”. Una vez “organizados” y “capacitados” los equipos, Rosini les fijó una rutina de reuniones semanales para que evalúen la marcha de la campaña y definan acciones. Todas las reuniones se celebrarían en el local sede del comando electoral. Un “organigrama” consignaba nombres y teléfonos de los “responsables” de los equipos, cuya designación había sido consensuada entre los miembros de todos los grupos y en acuerdo con Rosini. Así, del “equipo de Medios” eran responsables Florencio y Andrea –ambos del grupo de “los independientes”; en “Opinión Pública” Miguel –de “los independientes”; en “Logística y Organización” Ernesto Salomone y Lucho –de la “agrupación Ocho de Octubre” y de “los independientes”; en “Seguimiento y Oposición” Roberto Alcón y Hernán Rojo –de la “agrupación Ocho de Octubre” y del grupo de “los de educación”; en “Publicidad” “Juanjo” Domínguez –de un grupo liderado por un diputado provincial alineado en Afirmación Peronista; en “Información” Ernesto Salomone; en “Propuestas y discurso” BB. Los dirigentes de los grupos de Todo por la Gente buscaron colocar como “responsable de equipos” a algún dirigente y/o militante de su “confianza personal”. Rosini explicó a los “responsables de equipo” que sobre ellos recaerían muchas obligaciones, superiores a las de otras personas de los equipos; esperaba que si alguno no estaba en condiciones de asumirlas debía “dar un paso atrás”. Pero esta advertencia resultó ociosa para los “responsables”, pues consideraban que su designación se debía a que mantenían una relación de plena “confianza” con BB o bien con Humada.

La estructura organizativa de la gestión de la campaña electoral se completaba con la conformación del “comando electoral”, integrado por los dirigentes de todos los grupos (excepto Julio C. Humada que decidió auto-excluirse de participar en “el comando”, pero se sentía representado en la persona de los dirigentes de Afirmación Peronista –especialmente por sus dos hijos– a quienes recurría como correa de transmisión de sus decisiones). El “comando electoral” debía reunirse una vez por semana para coordinar las acciones de campaña de los grupos y del candidato. Dichas reuniones serían presididas por BB y participarían también los dos “responsables” del “equipo de Logística y organización” –Salomone y Lucho– y el marketinero.

Los dirigentes de cada grupo debían homogeneizar discursos y acciones según la estrategia general definida para las campañas A y B, y encolumnarse detrás de BB. El marketinero denominaba “campaña A” a la estrategia política destinada a cooptar los votos de los electores que integraban las redes partidarias de relaciones personalizadas de alianza y clientela de los grupos de Todo por la Gente; y por “campaña B” aquella que procuraba captar el voto de “electores independientes” o “extra-partidarios”, de las “clases medias” que no estaban subsumidos en esas redes, en otros grupos del peronismo o en otros partidos políticos. Cada grupo establecía contactos con instituciones comunitarias, organizaba un relevamiento que incluía a los “puntos” (electores) que los “punteros” “manejaban” en los circuitos electorales, y la cantidad de votos que “movía” cada uno. Además, debían elaborar un “listado de demandas de los vecinos” de cada zona. Toda esa información debía presentarse en una “carpeta amarilla” en las reuniones del “comando electoral” y “entregadas en mano” –sin intermediarios– a los “responsables” del “equipo de Logística y Organización” –Ernesto Salomone y Lucho. Una copia de esa carpeta con información permanecería en poder de los dirigentes para “administrar” a “sus votantes” durante la campaña y en el día de la elección. También los dirigentes confeccionarían una carpeta dando cuenta de la disponibilidad de vehículos y materiales personales o partidarios para la campaña, a efectos de que el “comando electoral” tuviese conocimiento de los recursos con que contaba el sublema. A ningún grupo se le entregaría “dinero en mano”, sino directamente los recursos materiales (pintura, papel, pa-

sacalles, volantes, vales de nafta, pasajes oficiales, etc.) que demandasen para la campaña; “así nadie se queda con el vuelto”, decía Salomone.

Rosini informó que estaba previsto que el candidato distribuyera sus “recorridos” de la siguiente forma: a) por la mañana, “instituciones” y “ministerios” –dependencias de la administración pública; b) mediodía, siesta y primeras horas de la tarde, “caminatas” por los “barrios” para “visitar” a los “vecinos” y entregarles personalmente su “propuesta”; c) “conferencias”, “actos”, “reuniones en casas de familia”, “escuelas”, “unidades básicas”, “sociedades de fomento”. En los tres casos, todos los grupos debían convocar a “su gente” a sumarse a esos “hechos políticos”. Los candidatos a concejal podían acompañar a BB, pero también era aconsejable organizarles otros “recorridos”, “visitas” y “actos”, pues en el plazo de dos meses BB no podría presentarse personalmente en todos lados.

La elaboración de la “agenda” del candidato aporta evidencias sobre cómo se delimitaba el espacio urbano en zonas de reconocimiento donde se confirmaban antiguas adhesiones y se procuraban nuevas, se revelaban escenarios de consagración política propios y se disputaba con candidatos de sublema rivales no sólo el espacio sino también, y sobre todo, el “apoyo” (compromiso de votar al candidato en las elecciones) de sus habitantes-electores. En “reuniones”, “caminatas”, “visitas” y “actos chicos” el candidato se encontraba personalmente con individuos que participaban de las redes de alianza y clientela de los grupos de Todo por la Gente y con otros que constituían potenciales electores. En un contexto social y cultural local donde las relaciones personalizadas y el compromiso del candidato con los miembros de su red política y electores eran positivamente valorados, BB debía participar de acontecimientos políticos que habilitaran y actualizaran esas relaciones. En ese proceso el candidato dejaría de ser un individuo o “un político” lejano a “la gente” y comenzaría a devenir en “persona” “comprometida con la gente”. De allí que estos acontecimientos ocupaban un lugar central en la campaña.

Rivalidades entre grupos del sublema

Rosini había solicitado a los dirigentes de los grupos de Todo por la Gente que debían confeccionar dos carpetas: una, la “carpeta amarilla”, conteniendo

do un listado con los “referentes” y “electores” que “manejan” en los “barrios” y en distintas instituciones (“asociaciones vecinales”, “clubes barriales”, ONGs, reparticiones de la administración pública provincial y municipal, escuelas); y otra carpeta con los “recursos” que disponían (vehículos y locales –principalmente). Dichas carpetas debían presentarse actualizadas en las reuniones del “comando electoral”, a fin de establecer la “agenda” semanal del candidato a intendente. La “agenda” sería confeccionada por los miembros del “comando electoral”, procurando que el candidato “atienda” los “trabajos políticos” desarrollados por todos los grupos. Desde la perspectiva de Rosini, la “carpeta amarilla” que contenía la distribución territorial o institucional de los “referentes” –dirigentes y militantes– organizaría la agenda “racionalmente”. El objetivo fundamental era atender las prioridades electorales “estratégicas” del sublema, en base a la elaboración de un “mapa” que diese cuenta de sus “fortalezas” y “debilidades”, determinándolas en términos de cantidad de “votos” o “puntos” que cada grupo decía “controlar”. Ernesto Salomone y Lucho se encargarían de gestionar la logística y organización de las actividades de BB vinculadas a la “agenda” (“visitas”, “caminatas”, “reuniones”, “charlas”, “actos chicos”) en coordinación con los dirigentes de cada grupo.

Sin embargo, la idea mentada por Rosini se reveló inviable, pues ya en la primera reunión del “comando electoral” los dirigentes asistieron sin ninguna de las carpetas solicitadas. El marketinero las reclamó, advirtió que tenía conocimiento que cada grupo “llevaba” (confeccionaba y mantenía actualizada) esas carpetas para gestionar sus actividades, y les preguntó abiertamente por qué no querían entregárselas. Sus reclamos fueron vanos; recibió por respuesta algunas sonrisas condescendientes y miradas esquivas. Provisoriamente Rosini desistió de su pedido. Al día siguiente solicitó a su ayudante, Myriam (una joven de unos 25 años que integraba su consultora de marketing), que concurriese al local de “los independientes” a pedir las mencionadas carpetas. Rosini confiaba en que el “buen trato” establecido por su ayudante con los dirigentes de ese grupo contribuiría a realizar su objetivo. Si el resultado esperado era consumado, pensaba repetir la estrategia con los otros. Myriam debía recordarles que Rosini había sido designado por BB como “coordinador de la campaña electoral” porque poseía conocimientos

“técnicos y profesionales” específicos y no “formaba parte” de ningún grupo. Por estas razones, no debían “desconfiar” de él, pues “estaba allí para asegurar el triunfo del sublema y no para beneficiar a algún grupo en particular”. De este modo, Rosini y Myriam habían comprendido que esas carpetas no podían circular de un grupo a otro, pero juzgaban pertinente que fuesen “administradas” por ellos y BB, “manteniendo en reserva su contenido”.

Provista de estas instrucciones, Myriam asistió a una reunión del grupo de “los independientes”. Allí se encontraban dos dirigentes del grupo –Silvero y Mollo– y tres “punteros” que integraban su red –Rolando, Rita y Juana. En la antesala había unos jóvenes (hombres y mujeres) que cotidianamente cebaban mate y servían café a los dirigentes, militantes y visitantes del local. Myriam pretendía acordar algunas cuestiones con esos dirigentes referidas a la organización de la campaña en los circuitos electorales de la ciudad. A tal efecto, les solicitó un listado con los nombres, dirección y la distribución geográfica de los “punteros” y “referentes de las instituciones” que “manejaban”, pues necesitaba “cruzarlo” con los listados que proveerían otros grupos del sublema y “coordinar las acciones de todos”. La joven marketinera les prometió que la información sólo sería conocida y utilizada por BB, Rosini y ella, pero Mollo y Silvero rechazaron gentil, pero terminantemente el pedido.

Silvero fue taxativo: “Esa información no la podemos hacer circular porque los ultra [como denominaba a los “humadistas”] después pueden comprarnos nuestros punteros, robárselos”. Y Mollo, con tono paciente y didáctico: “Nosotros tenemos algunos referentes por circuito y ellos [los “humadistas”] también. Cada chacra tiene unas catorce o diez y seis manzanas. Cada puntero maneja los votos de dos o tres manzanas. Ni el cura ahí puede conocer tanta gente. Así que imaginate, si nosotros te damos las planillas y por ahí los de Afirmación te las agarran, después se llevan los punteros y ¡chau!”. Myriam insistía: “Pero si los votos son del sublema ¿cómo que se los van a robar? Yo lo entiendo si me dicen que tienen miedo de que se los roben los de otro sublema, pero ¡los del local de [y mencionó el nombre de la calle en la que se situaba el local desde donde operaba Ernesto Salomone] y ustedes están juntos!”. Los dirigentes del grupo de “los independientes” se miraron entre sí algo des-

concertados como preguntándose ¿cómo esta chica no entiende algo tan simple y obvio?.

Mollo prosiguió su explicación: “El día de la elección nosotros tenemos que tener contactados a los punteros y disponer de capacidad de movilidad, para eso ya hicimos una planilla para que los compañeros se anoten y se comprometan con sus autos. Para poder llegar con los votos al día de la elección nosotros venimos trabajando hace rato... y vos sabés que a nosotros nos hace falta plata. Hacen falta muchos [vehículos] porque la gente del circuito electoral dos es muy poca [...] Tenemos quinientas familias asentadas en ese circuito que las tenemos que llevar a votar a otros circuitos cuatro y cuatro A. Después, en el circuito tres B –Villa Cabello– hay seiscientos mil votantes, muchos de ellos son de los circuitos dos –Villa Sarita, cuatro y hasta del siete. Muchos relocalizados por Yaciretá. Precisamos buena movilidad para el día de la elección, si no a los punteros te los termina llevando otro a votar, y ahí perdemos los votos y toda la plata que pusimos en estos meses para sostenerlos [se refiere a los recursos materiales que invirtieron en “sostener” esos punteros a cambio de la promesa de votar a favor de los candidatos a intendente y concejales de Todo por la Gente]. Mirá, para quién va a votar la gente de los punteros es algo que sólo se sabe el último día en el último minuto ¡Bah, y a veces ni eso! ¡Porque al cuarto oscuro entran solos y si quieren te pueden embromar! Ahora ya tenemos gente que viene al local a pedirnos cosas para ellos y la gente de su barrio, y nosotros les podemos dar muy poco, porque no tenemos plata. Los de Afirmación sí tienen [dinero y recursos materiales]. Y la elección se decide a favor del que bajó más cosas en el barrio. Eso es así, te guste o no. Y parte de la culpa de que las cosas sean así la tiene el Presidente del Partido [Humada], porque en el noventa y uno [año 1991] ya competíamos así entre los sublemas [peronistas] en vez de encolumnarnos todos juntos para que gane el peronismo. Ahora los que están bajando más cosas son los de Cachilo [Rodríguez, del sublema peronista Fuerza para el Cambio], pero sabemos que los del local de [nuevamente menciona el local donde estaba Salomone] ya llevan gastados como treinta mil pesos y acá no vimos nada ¿me entendés? Por eso no te podemos dar la lista [de los punteros], porque después van y nos compran los punteros”.

Silvero agregó a los dichos de su “compañero”: “No podemos entregarles los punteros porque, pase lo que pase en esta elección, en dos años tenemos otra y en cuatro otra más, y nosotros queremos proyectar a BB como candidato a gobernador [en las elecciones del 2003]. Hay que tener una mirada estratégica y no ceder los punteros que manejamos. Mirá que no somos ningunos nenes de pecho. Vos pensá que por circuito debe haber unos doscientos punteros; esto dividiendo en parte los circuitos tres y cuatro. Así que ¿cuántos podemos tener nosotros? Eso a vos no te tiene que importar, pero cuando vos nos pidas que movamos gente para un acto o para el día de la elección, nosotros te vamos a poder decir, mirá, nosotros movemos tanto. Con eso a vos te tiene que alcanzar”.

Myriam continuó sin comprender las causas de la decisión férreamente sostenida por Silvero y Mollo; la juzgaba “irracional”, pues no admitía que el grupo de “los independientes” considerase a los de Afirmación Peronista como “enemigos”, como si se tratara de sublemas rivales –peronistas y/o radicales. Les preguntaba cómo era posible que ellos, “los independientes”, que eran “leales” a BB no aceptaban entregarle esa información a Rosini, “el coordinador operativo de la campaña, designado por BB”. Silvero le respondió que: “Eso no es tan así. Porque los ultra [“humadistas”] tienen el manejo del Partido [de los recursos del Partido] y de la legislatura [provincial] y por debajo de la mesa [esto es informalmente y de forma oculta] manejan recursos para ellos que no ponen en la caja general del sublema. Hay mucho resentimiento con esa gente [de “Afirmación Peronista”] porque ellos siempre tienen todo [recursos materiales, control de espacios institucionales] y nosotros siempre quedamos afuera. A mi y a Mollo los puertistas nos dejaron sin trabajo después de la interna [elección partidaria de marzo de 1999] y nadie nos vino a dar una mano ¡Y yo soy peronista desde que nací! Así que no me pidas que confíe en estos tipos [de “Afirmación Peronista”]. Yo ni siquiera entro en los locales de ellos”.

Los dirigentes del grupo de “los independientes” temían dar a conocer a los otros grupos de Todo por la Gente el listado de “punteros” que se atribuían como propios, pues en conversaciones íntimas del grupo reconocían que su red de “referentes territoriales” tenían puntos vulnerables. Esto es, algunos “punteros” eran clientes “viejos”, “seguros”,

“leales”, “de confianza”, mientras que otros estaban en proceso de incorporación o de distanciamiento respecto de sus patrones políticos –pudiendo ser estos últimos dirigentes de “los independientes”, de otros grupos de Todo por la Gente, o de otros sublemas peronistas. Los individuos que eran “puntos seguros” hacían público su “apoyo” a BB y a un dirigente de “los independientes” frente a interlocutores como sus “parientes”, “vecinos”, “amigos”, “militantes” de un sublema peronista rival o de otro partido político. Pero quienes aún no habían decidido su “apoyo” a algún dirigente y/o candidato no explicitaban sus lealtades. Si Mollo y Silvero daban a conocer su lista, a los grupos rivales de Todo por la Gente les sería fácil identificar los “punteros” que ya no pertenecían a la red política de “los independientes” (pues habrían cambiado de patrón), exponiendo públicamente las inconsistencias de su listado y la debilidad de su red de aliados y clientes. Asimismo, la publicidad del listado también podía “quemar” (denunciar) a un “puntero” de un grupo rival que estuviese en proceso de incorporación a la red de un dirigente de “los independientes”, forzando su permanencia en el grupo original si no estaba “suficientemente convencido” o si “aún no habían terminado de negociar las condiciones de su pase al nuevo grupo”, según fuera explicado por Silvero.

Los dirigentes de “los independientes” también se negaron a entregarle a Ernesto Salomone –“responsable de Logística y organización”– las propuestas de “bajadas” a los barrios, “visitas” a ministerios y “reuniones”, pues no confiaban en él: temían que les “roben” los “punteros” o que les “cajoneen” [oculten] al candidato sus “propuestas”. Transmitieron las propuestas directamente a BB para que las incluya en su “agenda”. Otro tanto hicieron los dirigentes del grupo de “los de educación” designando a sus dos dirigentes –Leticia Flores y Manuel Moreno para dicha función de enlace con BB. Por su parte, los grupos de Afirmación Peronista descargaban sus críticas contra los dirigentes y militantes de los grupos de “los independientes” y “los de educación”, y temían ser perjudicados por Lucho –co-responsable de “Logística y organización” con Salomone. Pero los grupos “humadistas” también mantenían entre sí diversos conflictos resultantes de rivalidades entre sus dirigentes, por la acumulación de recursos materiales, cooptación de electores, posiciones en la lista de candidatos a concejales y por la confianza y el favor de su máximo líder:

Julio C. Humada. Por último, del mismo modo que los anteriores, los “puertistas” del grupo “rovirista” conducido por Muñiz y los “puertistas” del grupo del PPS de Vielinsky elevaban sus propuestas de actividades de campaña directamente a BB, sin atender a las instancias organizativas establecidas por el marketinero para la campaña electoral (tales como el circuito establecido a través de los “responsables de Logística y organización” y el “comando electoral”, todas sospechadas por aquellos de ser dominadas por el “humadismo”). Y a pesar de que ambos grupos eran “puertistas”, unos recelaban de los otros, ya que los de Muñiz eran clientes de Rovira, y los de Vielinsky de Puerta. Así, la lealtad de un “puertista” como Muñiz se debía a su “jefe político” (Rovira), antes que al individuo que era el patrón de su “jefe político” (Puerta).

En el curso de los dos meses que duró la campaña electoral pudo advertirse la recurrencia con que estos conflictos estremecían la unidad del sublema y de los grupos que lo integraban. BB buscaba “poner paños fríos”, es decir procuraba calmar los ánimos y que los involucrados llegasen a un consenso. Como líder de los grupos de “educación” y “los independientes”, BB rivalizaba con Julio C. Humada y los dirigentes de Afirmación Peronista; y si bien consideraba que la competencia entre grupos era legítima, afirmaba que no debía “perderse de vista el objetivo estratégico” de ganar las elecciones municipales, pues sólo así se consagraría intendente. BB decía: “De por sí, un sublema es una organización provisoria, inestable, que muere el día de las elecciones. Lo que pocos logran entender es que tienen que dejar de lado los conflictos internos y tener una mirada estratégica. Si se gana el 12 de septiembre nos salvamos todos políticamente”.

A modo de conclusión

Cuando el marketinero fue contratado por BB se comprometió a viajar desde la ciudad de Buenos Aires a Posadas cada diez días; mientras tanto su ayudante –Myriam– se encargaría de asesorar cotidianamente a BB y a los “equipos de campaña”. BB contaba con Rosini para definir estrategias de propaganda hacia el electorado y estrategias organizativas para el sublema que consoliden su candidatura como intendente y liderazgo. De tal forma, con su consentimiento Rosini pretendió erigirse como “una autoridad” de Todo por la Gente situada inmediatamente

después de BB y de Julio C. Humada, pues –sostenía– para que las técnicas de marketing tuvieran efecto debía posicionarse por sobre la autoridad de los dirigentes de todos los grupos.

Durante los días que Rosini trabajaba en Posadas desplegaba una actividad febril de reuniones con BB, dirigentes y militantes; realizaba seguimientos *in situ* de la campaña electoral; reajustaba permanentemente sus previsiones y planificaciones de acuerdo a los avatares impuestos por el influjo de la coyuntura política, y también –como vimos– ante las resistencias de dirigentes y militantes de los grupos a “encuadrarse” en las líneas de trabajo que proponía. A poco de iniciada la labor del marketinero, BB comentaba a sus íntimos: “En el Partido [esto es, Humada] ven que estamos haciendo un trabajo profesional con la campaña y no a lo chamamé [expresión local que alude a algo mal hecho o sin muchas pretensiones de calidad]. Va a haber dos campañas [A y B]. Y el que no se ajusta a este nuevo estilo de hacer política ¡se queda afuera! ¡Les guste o no les guste!”. Pero con el correr de los días, la autoridad y el peso del marketinero fue decreciendo; finalmente, durante el segundo y último mes de la campaña electoral, la conducción quedó en manos de BB, Humada y otros dirigentes de Todo por la Gente.

Los marketineros se presentan en el campo político como “profesionales del análisis y la gestión de la política” y, en este sentido, rivalizan con otros profesionales de la política –los “políticos”– por la interpretación legítima de la política y el control efectivo de los recursos materiales y simbólicos envueltos en ese campo durante un proceso electoral. Marketineros y políticos esgrimen sus razones sobre la eficacia social de sus respectivos conocimientos y habilidades, dando lugar a una competencia y lucha que, en el presente caso, resultó en el desplazamiento de Rosini y Myriam.

En el curso de la campaña electoral, Rosini consiguió imponer algunas ideas en la “campaña B” dirigida a los “electores independientes” o “extra-partidarios”, tales como la elección de un color (naranja) que no identificase a Todo por la Gente con el PJ (azul y blanco), el recurso a una campaña de propaganda gráfica que hiciese fuerte hincapié en la figura de BB, el *jingle* destinado a impulsar el voto al candidato a intendente, y algunas ideas sobre demandas de los ciudadanos de Posadas extraídas de los “grupos focales”. Sin embargo, su tentativa por

erigirse en una “autoridad” en la jerarquía del sublema apelando a competencias “técnicas” y “profesionales”, posicionándose entre BB-Humada y los dirigentes de los grupos, se vio frustrada, pues estos últimos acostumbraban a tomar decisiones y conducir personalmente la campaña, accediendo sólo a responder a la autoridad de BB o de Humada—según los casos. Los dirigentes de cada grupo dirigían la “campaña A” o “tradicional” con mano férrea y no permitían intromisiones de un individuo ajeno en el “manejo” y “movilización” de su “gente”. Incluso el gerenciamiento de la “campaña B” terminó recayendo en manos de algunos colaboradores de confianza de BB, quienes solían elaborar—en base a ideas propias y periodísticas—algunos escritos que el candidato empleaba en sus discursos, conversaciones con los vecinos, conferencias y entrevistas con la prensa. De tal forma, la estrategia del marketinero de escoger sólo tres grandes propuestas para la campaña terminó diluyéndose en una serie heterogénea de consignas que el candidato a intendente, dirigentes y militantes utilizaban según las circunstanciales e interlocutores. El responsable del equipo de “Opinión Pública” se lamentaba a fines del mes de julio porque al informe y grabaciones que resultaron de los grupos focales “nadie le da bola” y siquiera sabía con certeza si sus resultados habían llegado hasta BB.

Las directivas de Rosini sobre la publicidad tampoco tuvieron mejor suceso y, aquellas reconocidas por dirigentes y militantes, demoraban en implementarse por deficiencias operativas, pues se daban de cara con arraigadas costumbres que imponían los grupos partidarios al funcionamiento de la campaña. Faltando pocos días para los comicios, un grupo de “humadista” decidió “peronizar el sublema” colocando pasacalles y afiches azules en toda la ciudad con la inscripción “BB Intendente. Todo por la Gente. Afirmación Peronista”. BB tronó de ira ante esa “negligencia”, responsabilizó al dirigente del grupo, ordenó retirar esa publicidad, y llevó su impresión de desagrado ante Julio C. Humada. No obstante, buena parte de esa propaganda permaneció expuesta en las calles aún días después del 12 de septiembre (día de los comicios) pues, según el parecer de BB, había sido consentida por “el Viejo Humada”. De igual forma, la “agrupación Ocho de Octubre”, de Afirmación Peronista, a mediados de agosto lanzó a sus militantes a la calle con unas remeras amarillas (color que identificaba al

grupo), que llevaban la inscripción “BB Intendente. Todo por la Gente” y con un V y el número 8 encima que aludía a un símbolo caro a la tradición peronista: “Perón Vuelve” (de los años de la “Resistencia Peronista” y el regreso de Perón del exilio en Madrid) y que en este caso también significaba “la Octubre Vuelve” o “la Ocho de Octubre Vence”). De modo que, los integrantes de la “Ocho de Octubre” tampoco estaban dispuestos a diluir su identidad en la propaganda que aludía a BB y Todo por la Gente.

Por último, las tentativas de Rosini y su ayudante por concentrar la información referida a recursos materiales (vehículos, locales, dinero, vales de nafta, pasajes oficiales de ómnibus, entre otros) y humanos (militantes y electores integrantes de las redes políticas) que disponían los grupos para “hacer un uso racional” y definir “estrategias de campaña más eficientes”, se dieron de plano contra las rivalidades entre los dirigentes de Todo por la Gente. Ello debido a que, en tanto facciones, estos grupos sólo se reconocían solidarios, aliados e integrantes de una unidad política relativamente homogénea por oposición a los grupos de sublemas rivales peronistas y/o de otros partidos políticos; mientras que, al interior del sublema, cada grupo competía con los otros por apropiarse de una cantidad mayor de esos recursos materiales, humanos y simbólicos.

Dos semanas antes de los comicios, el marketinero y su ayudante, finalmente, plantearon a BB que no estaban en condiciones de continuar su asesoramiento y regresaron a la ciudad de Buenos Aires para no volver. Antes de partir, en un último encuentro conmigo, Rosini confesó impotente: “No hay nada que hacer, che. Los grupos del sublema se apoderaron completamente de la campaña ¡Es una joda! ¿Viste? Pero es así. Estas son las cosas que los manuales [de marketing] no te cuentan...”. Quizá esta afirmación del marketinero haya sido un tanto excesiva, imbuido como estaba del sabor del fracaso en su disputa con los dirigentes y militantes. En esta campaña electoral municipal (al igual que en otras) la impronta de las estrategias del campo del marketing político estuvieron presentes y fueron apropiadas por “los políticos” para avanzar en la conquista del voto del electorado y en su rivalidad con otros sublemas. No obstante, el presente caso etnográfico demuestra acabadamente cómo la creciente incur-

sión de los marketineros en la política de la Argentina, se amalgama armónica (como en la relación entre BB y Rosini) y también conflictivamente (como en la relación de Rosini con los grupos) con otras formas de organización y socialización política. O en otras palabras, la dinámica de las facciones constituidas a partir de redes de relaciones personalizadas de alianza y clientela todavía gozan

de buena salud en la arena política, aún cuando “forasteros” como comunicadores sociales, politólogos y –por supuesto– marketineros auguren el inevitable triunfo del marketing y la política mediática en la sociedad actual.

Bibliografía

- Boivin, Mauricio; Rosato, Ana y Balbi, Fernando (1998). “Quando o inimigo te abraça com entusiasmo...”: Etnografia de uma traicao”. *Mana. Estudos de Antropologia Social*. vol.4 N°2. p.35-65.
- Foster, George (1974). “El contrato diádico: un modelo para la estructura social de una aldea de campesinos mexicanos”. En: Ch. Wagley et al. *Estudios sobre el campesinado latinoamericano. La perspectiva de la antropología social*. Editorial Periferia. Buenos Aires. p.129-158.
- Grynszpan, Mario (1990). “Os idiomas da patronagem: um estudo da trajetória de Tenório Cavalcanti”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* N°14. pp.73-90.
- Martínez Pandiani, Gustavo (2001). *Marketing político. Campañas, Medios y Estrategias Electorales*. Ugerman Editor. Buenos Aires.
- Mauss, Marcel (1979). “Ensayo sobre los dones. Motivo y formas del intercambio en las sociedades primitivas”. En: M. Mauss: *Sociología y antropología*. Editorial Tecnos. Madrid.
- Scotto, Gabriela (1999). “Imagens, candidatos e campanhas eleitorais: um estudo comparativo sobre campanhas presidenciais brasileiras e argentinas”. *CADERNOS do Núcleo de Antropologia da Política* N°2. p.50-68.
- Thompson, Edward P. (1995). “La economía ‘moral’ de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII”. En: E.P. Thompson. *Costumbres en común*. Crítica. Barcelona. p.213-292.
- Wolf, Eric (1980). “Relaciones de parentesco, de amistad y de patronazgo en las sociedades complejas”. En: M. Banton (comp). *Antropología social de las sociedades complejas*. Alianza Editorial. Madrid. p.19-39.

Notas

1 Doctor en Antropología Social. Profesor Adjunto Teoría Política. Departamento de Sociología. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata. e-mail: laura-rod@arnet.com.ar.

2 Este trabajo forma parte de mi tesis de doctorado en antropología social por la Universidad Nacional de Misiones, *Formas de organización y socialización en un partido político. Etnografía sobre facciones, alianzas y clientelismo en el peronismo durante una campaña electoral* (año 1999, ciudad de Posadas, provincia de Misiones, Argentina), que contó con la dirección de la Dra. Rosana Guber.

3 En adelante las categorías “dirigente” y “militante”, “marketinero”, “especialista en marketing”, “marketing”, “marketing político”, “sublema” y “Todo por la Gente” serán citadas sin comillas, no obstante remitirán siempre a su sentido nativo y a su contexto de uso. Los nombres reales de los personajes han sido modificados a efectos de preservar su intimidad. Del mismo modo, el nombre del “sublema” que seguí durante el trabajo de campo fue cambiado. En algunos casos la omisión de los nombres verdaderos fue un pedido explícito de los informantes, en otros intencionalmente los he sustituido por considerar que las afirmaciones realizadas por ellos o las

acciones descriptas podían perjudicarlos en el presente o en el futuro. No olvidemos que siguiendo una lógica propia del campo político, los actores proceden aplicando implacablemente los rótulos de “amigo” o “enemigo” a todos aquellos que participan de su juego, de manera que la objetivación de ciertas palabras y acciones en este texto podría incriminarlos política e incluso judicialmente. Mientras tanto, decidí no sustituir los nombres de dirigentes de reconocida trayectoria provincial y municipal en Misiones, pues no establecí con ellos ningún compromiso en este sentido y considero que ello hubiera incidido negativamente en el análisis desdibujando el contexto en que se producían los acontecimientos. Aún cuando he procedido guardando el anonimato de los personajes y grupos, un lector preocupado por identificar acontecimientos y protagonistas difícilmente tendría dificultades en reconocerlos; en algunos casos bastaría recurrir a un archivo periodístico o tomar contacto con algún habitante de la ciudad de Posadas. Dejo pues en manos del lector la decisión de avanzar en ese sentido.

4 “Grupos”, “agrupaciones”, “líneas internas” son categorías nativas, por lo tanto las citaremos entre comillas. La referencia a grupos (sin comillas) remite a una definición sociológica de un determinado colectivo social.

5 Boivin, Rosato y Balbi (1998) señalan que en la vida de un grupo social la "traición" es la contracara de la "confianza". En la literatura antropológica esta última ha sido utilizada para referir al conocimiento mutuo personalizado presente en las relaciones diádicas y, en particular, en el clientelismo, basado en el intercambio recíproco prolongado entre los individuos involucrados. Estos autores distinguen dos formas de "confianza" en los contextos sociológicos. Por un lado la "confianza" basada en el conocimiento personal del otro; este es el caso de la relación del líder de la facción y los clientes que la integran, o en la relación personalizada que mantienen los aliados. Por otro lado, la "confianza" fundada en el conocimiento de ciertas referencias exteriores —marcas— atribuidas al otro, que funcionan como signos visibles de su condición social; así pues, la presencia de un individuo en una reunión o acto político de Todo por la Gente durante la campaña electoral municipal suponía su adhesión a los candidatos del sublema y se suponía que era "compañero" —como se designan entre sí los peronistas— porque adhería a un líder y símbolos partidarios comunes.

6 En su estudio sobre patronazgo político en la Baixada Fluminense (Rio de Janeiro, Brasil) en la década de 1950, Mario Grynspan señala que: "En este mundo dividido entre amigos y enemigos operarían conjuntamente, y de forma complementaria, dos patrones éticos, morales y de comportamiento político. Uno marcado por la personalidad, la práctica de la influencia, de la protección, del favor, de la amistad y de la colocación serían vistos como mecanismos legítimos [...] A los enemigos, no obstante, sería justo perseguirlos, perjudicarlos, obstaculizar sus actos incluso exigiendo su estricta subordinación a ley. Aquí la personalidad necesitaría ser deslegitimada y el favoritismo impugnado, percibido como un arreglo, como abuso. Se reclamaría imparcialidad y aplicación de las leyes, se exigiría respeto a las reglas impersonales y universales. Estaríamos, por lo tanto, ante la antigua fórmula según la cual a los amigos se les debería todo y a los enemigos se les impondría la ley" (1990:84 mi traducción).

7 Los denominados "electores independientes" no integraban las redes de relaciones de dirigentes y militantes peronistas en los barrios, la administración pública provincial y municipal, las escuelas del sistema educativo provincial, la universidad nacional u otros campos sociales; por tanto, los distintos sublemas peronistas debían diseñar estrategias *ad hoc* para la captación de ese electorado que no controlaba directamente.

8 Dirigentes y militantes peronistas también se dieron conmigo una similar estrategia de asimilación política.

9 El texto centrado corresponde a notas de campo.

10 Estas fotografías fueron encargadas a un estudio fotográfico profesional de la ciudad, sin embargo nunca fueron empleadas en la campaña electoral pues, por un lado, técnicamente no servían —según el marketinero— porque fueron tomadas a una distancia excesiva y en un día nublado —sólo se utilizó el retrato tomado a BB, vestido con traje, que fue multiplicado en miles de volantes y afiches de campaña; por otro lado, el sublema no contó con dinero suficiente para producir la variedad de material impreso que demandaba la idea de fotografiar al candidato con "la gente de Posadas". En cuanto a las fotografías con Rovira y Puerta su producción resultó postergada en muchas ocasiones hasta que, finalmente, un "fotógrafo amigo" de un dirigente "puertista" del grupo "de educación" acompañó a BB a un acto organizado por un ministerio provincial en el que se encontraban el candidato a gobernador y el gobernador. En dicha oportunidad, BB los interceptó, se puso junto a ellos, y mientras todos sonreían el fotógrafo los retrató.

11 Estos dichos de Rosini no son ajenos a las conclusiones alcanzadas por Gabriela Scotto (1999) en un estudio sobre las estrategias de marketing político en el Brasil. Ella observa que los marketineros describen la centralidad del marketing en las campañas electorales apelando a la función necesaria y revolucionaria de los medios masivos de comunicación en la sociedad actual, la des-ideologización de la política expresada en el dominio de las imágenes sobre los contenidos programáticos, la crisis de los partidos políticos y la crisis de representatividad, y la mayor importancia atribuida a los candidatos en tanto personas en detrimento de los partidos políticos, programas e ideologías.

12 En el peronismo se designaba como "punteros" o "referentes territoriales" a aquellos profesionales de la política que construían su poder a estructurando redes personalizadas de alianza y clientela con individuos residentes en "barrios" —a los que denominaban "vecinos/as", "amigos/as", "compañeros/as"— con quienes mantenían relaciones de coresidencia cotidianas. Esas redes se desplegaban entre sectores sociales de clase media y asalariados pauperizados y/o pobres estructurales. Se los llamaba "punteros" porque su poder político se "medía" por la cantidad de "puntos" —electores de los padrones electorales partidario, municipal, provincial, nacional— que "volcaban" o "movían" en "apoyo" de la candidatura de algún "dirigente" o de sí mismos durante los períodos electorales.



Enemigos y aliados contra indiferentes e indecibles: lo siniestro en la guerra sucia argentina

Antonius C.G.M. Robben*

¿Cuál es la fuente de los cambios y las transformaciones cotidianas? En las ciencias sociales hay una muy vieja discusión entre quienes dicen que, a fin de cuentas, la fuerza motriz es el individuo y, los que afirman que las transformaciones vienen de las fuerzas colectivas de la sociedad. Obviamente, los dos campos no niegan la existencia de una influencia mutua, pero cada uno tiene su posición tomada.

Cuando al fin de los años setenta del siglo pasado, los sociólogos Anthony Giddens y Pierre Bourdieu lanzaron sus teorías de la estructuración, los dos campos se reconciliaron por un tiempo. En un intento por reenfocar la discusión sobre el individuo sin perder de vista el entorno social, recientemente la vieja disputa ha brotado nuevamente. Pero ahora, no se habla de actor o de sujeto, sino de subjetividad. Al mismo tiempo, otros retoman la idea de las fuerzas intrínsecas de la sociedad al referirse, por ejemplo, al concepto de violencia estructural. Entonces, si queremos conocer las transformaciones de un mundo integrado por sociedades y actores ¿De cuál de las dos fuentes debemos beber?

Examinemos más de cerca la metáfora de la estructura y la subjetividad, como dos fuentes. Freud nos enseña que las metáforas permiten a los analistas ver las semejanzas entre cosas que son, en otros aspectos, totalmente diferentes. Me gustaría esclarecer mi metáfora de la fuente, con un viaje a la fuente del Danubio, el mismo río en el cual Freud, Ferenczi y también Jung, se nutrieron espiritualmente.

El origen del Danubio está lleno de misterios. Entre ellos si este río poderoso nace de una fuente, o de dos. Desde hace siglos, los dos pueblos de Furtwangen y Donaueschingen se disputan el derecho de reclamar la verdadera fuente del Danubio. En su libro *Danubio*, el italiano Claudio Magris, un germanista de renombre, intenta descubrir la verdad.

En su viaje de descubrimiento, Magris encuentra un relato de un cierto Amadeo, quien es adepto a la hipótesis de Furtwangen. Según este relato, el agua de la fuente sale en Furtwangen de un hueco detrás de la colina. Cuando Amadeo sube la colina, descubre que el hueco se nutre de una pradera ensopada que está algunos metros arriba. “La tierra- escribe Claudio Magris- absorbe innumerables pequeñas corrientes, las filtra y las muestra de nuevo en el lugar donde nace la fuente... Entonces el investigador [Amadeo] se pregunta, de dónde viene el agua que torna la pradera un pantano que es, en realidad, el Danubio.”¹ ¿Representan la estructura y la subjetividad dos fuentes, o un pantano compartido? ¿Sería mejor comparar su conexión, con la atracción capilar del agua, que con la confluencia de dos ríos?

En mi opinión, no podremos resolver la contradicción entre individuo y sociedad, si continuamos pensando la existencia de un abismo entre ellos, por el contrario tenemos que concentrarnos sobre la base conceptual compartida. Tenemos que buscar cualidades que no se puedan situar exclusivamente dentro del individuo (motivos, principios, intenciones, racionalidades) ni dentro de la sociedad (estructuras, fuerzas, reglas, tradiciones, leyes). Buscaremos conceptos que pueden manifestar lo compartido, que no residan sólo en uno de los dos polos. En otras palabras, tenemos que buscar un camino al pantano del Danubio. Y vamos a pedir la ayuda de un guía que nos acompañe en la búsqueda de una relación entre la estructura y la subjetividad. Propongo para ello, el concepto conductor “Unheimlich” de Freud. “Unheimlich” se puede traducir en Castellano como “lo siniestro”. Conceptos como “das Unheimliche” puedan esclarecer las zonas interfaciales del individuo y de la sociedad. Así voy a explorar empíricamente, la fuerza epistemológica

del concepto “lo siniestro”, mediante un análisis del comportamiento individual y colectivo en situaciones de guerra y conflicto. Compararé el dilema de un individuo que está entre la decisión de matar o ser matado, con el dilema de ciudadanos que son forzados a elegir entre dos partidos en combate.

El individuo, en mi comparación, es Meursault, la figura principal de la novela *El Extranjero* de Albert Camus. Los ciudadanos son los millones de argentinos, que durante la llamada “guerra sucia”, tuvieron que elegir entre las Fuerzas Armadas y las organizaciones guerrilleras. Por un lado, voy a usar la figura de Meursault para analizar los dilemas morales de la sociedad argentina; por el otro, voy a mostrar como la situación de los ciudadanos argentinos puede esclarecer el desprecio que recibe Meursault de la sociedad argelina. Los dos evocan, en su entorno, el sentimiento de lo siniestro, de lo “unheimliche”, porque se niegan a elegir. Voy a usar el neologismo *indecidable*, acuñado por Derrida, para describir la diferencia con la palabra *indeciso*. Intentaré mostrar que la posición entre dos fuegos, no implica necesariamente indecisión, pasividad o parálisis, pero que esa actitud puede ser también motivada por una postura moral contra la violencia.

Amigos, enemigos e indecibles

En situaciones violentas, la elección entre una acción y la otra puede significar la diferencia entre la vida o la muerte. Albert Camus muestra esa tragedia a través de los pensamientos de Meursault esperando su propia muerte, en una cárcel argelina.

Había vivido de tal manera y hubiera podido vivir de tal otra. Había hecho esto y no había hecho aquello. No había hecho tal cosa en tanto que había hecho esta otra. ¿Y después? Era como si durante toda la vida hubiese esperado este minuto... y esta brevísima alba en la que quedaría justificado. Nada, nada tenía importancia, y yo sabía bien por qué.²

Meursault se puede reconciliar, apenas horas antes de su ejecución frente a la certeza de su muerte, con los acontecimientos fatales de su vida. La figura de Meursault simboliza el indecible en la sociedad, alguien que no hace su propio camino sino que deja guiar su vida por las circunstancias con las que se encuentra. El indecible es el o-

puesto del decidido, alguien que toma su destino en sus propias manos. Los indecibles y los indiferentes evocan, al mismo tiempo, el miedo y el desprecio de los decididos. Ellos son “siniestros.” Ellos parecen indiferentes frente a la derrota y la destrucción amenazante de la sociedad a la cual pertenecen.

Los combatientes de un conflicto armado, envueltos en la violencia, esperan que los civiles tomen partido por uno de los bandos. Confían en que la población defina claramente sus simpatías políticas y determine quién está en posesión de la verdad, la justicia y la moralidad. Como suele ocurrir siempre que estalla un conflicto de envergadura, también las partes enfrentadas en la Argentina de los años setenta del siglo pasado, creían que estaba justificado el empleo de la fuerza. Tanto para los mandos del ejército como para las organizaciones de la guerrilla, lo inmoral era precisamente *no* pronunciarse. Ambos bandos trataron de ganarse a los argentinos y de convencerlos, que el recurso a la violencia era una necesidad histórica. La fuerza, con que se difundió este discurso público, consiguió eclipsar el agudo temor que les inspiraba la indecisión de los civiles.

Durante el enfrentamiento que mantuvieron, en la década de los setenta, las fuerzas gubernamentales y la guerrilla revolucionaria argentina, los civiles, que parecían mantenerse indiferentes, despertaban en ambos bandos sentimientos de desprecio y ansiedad. El miedo que sentían no era al terror -del que, a diferente escala, eran maestros- era más bien un miedo a la derrota, que se acrecentaba por la inseguridad que les causaba el elevado número de civiles no comprometidos. A los protagonistas de la situación argentina, efectivamente, les preocupaban quienes se resistían a batallar activamente a favor de uno de los dos bandos. No en vano, los imparciales no encajaban en ninguna de las categorías sociales que habían quedado establecidas tras tanto derramamiento de sangre. De hecho, minaban la estructura de rivalidad característica de un conflicto violento que se había presentado como una necesidad histórica. Según pensaban los combatientes, el hecho de que se mantuvieran al margen podía determinar, por defecto, su derrota. Estos civiles se situaban en el extremo opuesto a los hombres de acción, los militares y los revolucionarios que habían tomado en las propias manos su destino y el del resto del país.

El neologismo *indecidable* de Derrida describe, en mi opinión, a estos civiles. Personalmente, prefiero este término a “indeciso”, porque la indecibilidad no implica necesariamente la indecisión, la pasividad ni la parálisis. La indecibilidad también puede nacer de una actitud moral activa. La mayoría de los argentinos puede catalogarse de “indecidable no comprometido”. Por su parte, los activistas argentinos que lucharon en pro de los derechos humanos y que se opusieron enérgicamente a los medios violentos empleados por los militares y las fuerzas de la guerrilla, representan el sector de los “indecidibles comprometidos”.

“La guerra - según Elaine Scarry -, es... una estructura que persigue la des-realización de los constructos culturales y, simultáneamente, su reconstitución final. En última instancia, con la guerra se trata de determinar cuál de esos dos constructos culturales enfrentados, va a gozar de la autorización de ambas partes para convertirse en real.”³ La revolución que los guerrilleros argentinos trataron de culminar en los setenta, y las instituciones culturales y políticas que defendían los militares eran constructos culturales antagónicos. La suya, no era una lucha por el poder, sino por el espacio de la cultura, por la determinación de los márgenes y las condiciones culturales en las que iba a desarrollarse la vida de los argentinos. Éstas se manifestaban en instituciones sociales, convenciones, costumbres, creencias, símbolos y significados. En palabras del General Díaz Bessone: “Yo sostengo que cuando los valores son totalmente opuestos sobreviene la guerra. No hay más remedio. No se puede convivir. Por eso sobreviene la guerra en el medio, porque hay valores contrapuestos... La subversión significa el cambio de los valores, el cambio de la cultura nacional.”⁴ Los mandos militares y los revolucionarios argentinos arriesgaron sus vidas para imponer en la sociedad un constructo cultural determinado. Sólo con mucho sacrificio podía conseguirse la victoria, porque ambas partes estaban convencidas de que los males que aquejaban a la Argentina estaban muy arraigados.

El maniqueísmo en la cultura política argentina

Los orígenes de la estructura de rivalidad característica de la oposición política argentina, se remon-

tan a la primera mitad del siglo XIX, cuando las guerras civiles asolaron un país, que se encontraba en plena Guerra de la Independencia contra España. Los caudillos de las distintas regiones se opusieron a la hegemonía que gozaba la elite poscolonial bonaerense. Asimismo, las luchas por las condiciones que debían respetar el gobierno y los representantes políticos, enfrentaron durante décadas a federales y unitarios. Argentina iba a sufrir varios estallidos de violencia más durante el siglo XX, ya fuera por los golpes de Estado o por la represión que sofocara las huelgas sindicales y las manifestaciones estudiantiles. La violencia política alcanzó niveles sin precedentes durante los setenta del siglo pasado, un período que sólo puede compararse al de las guerras civiles del siglo XIX. La tensión política que había ido en aumento desde el golpe de Estado que derrocó en 1955 al presidente Juan Domingo Perón, fue degenerando en una rivalidad antagónica a lo largo de los sesenta, a medida que los dictadores militares endurecieron el control sobre la clase obrera y los estudiantes. Este conflicto político dio paso a la lucha abierta durante los setenta del siglo pasado.

Tras la salida de Perón del poder, se generalizó en Argentina un sentimiento de insatisfacción política. La persistencia de la frustración, entre la clase obrera, por la proscripción del peronismo y la aparición de una generación más joven, con conciencia de clase, que deseaba tomar parte activa en la política, se fundieron entre 1969 y 1973, engendrando una poderosa fuerza de oposición al gobierno militar, que entonces ocupaba el poder. Los sindicatos convocaron a huelgas generales. Las asociaciones de jóvenes peronistas se manifestaron en las calles. Animados por Perón, ciertos grupos guerrilleros pusieron bombas incendiarias en las sedes de las grandes compañías extranjeras y se tomaron durante unas horas algunas pequeñas ciudades, creando en el país una sensación general de inseguridad. Esta movilización popular dio sus frutos. A finales de 1972, el gobierno militar negoció con Perón la cesión del poder mediante la convocatoria a elecciones generales, que se celebraron en marzo de 1973.

Algunos grupos marxistas sacaron partido de la ola de protesta del movimiento peronista a partir del 1969, logrando atraer a un pequeño, pero muy vigoroso, sector de la población. En su opinión, la conciencia revolucionaria de las masas populares

había alcanzado un nivel decisivo. El Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP) surgió a principios de los setenta y se convirtió en la organización más importante de la guerrilla. Esta organización siguió perpetrando ataques armados, incluso después de que la dictadura permitiera en 1973 la suba al poder de un gobierno democrático peronista. Los dirigentes guerrilleros estaban convencidos que era posible lograr una insurrección popular, aunque sabían que la victoria definitiva podía retrasarse aún varios años.

El optimismo que demostraban estas organizaciones marxistas emanaba de lo que para ellos era una evaluación objetiva y científica de las fuerzas políticas en Argentina. Pedro Cazes Camarero, un ex-dirigente del ERP, hablaba dos décadas más tarde de este marco político de la siguiente manera:

Lo que pasa es que adicionalmente a eso [a este marco político], nosotros teníamos una dialéctica de acumulación de fuerzas. Esta dialéctica de acumulación de fuerzas pasaba en parte porque la lucha contra un enemigo tendía a fortalecernos, no a debilitarnos, porque aunque nosotros recibiésemos algún golpe producíamos un efecto político demostrativo que tendía a polarizar las fuerzas políticas alrededor de nuestra propia fuerza.⁵

Esta convicción sobre lo inevitable de un proceso político dialéctico y la certeza sobre un desenlace revolucionario se transmitió a las Fuerzas Armadas y a la población argentina: “Debemos atacar al ejército enemigo ya, ahora, siempre, hasta destruirlo, para poder tener entonces un verdadero gobierno obrero y popular”, se escribía en *El Combatiente*.

Las Fuerzas Armadas se tomaron estas amenazas en serio. Desde la revolución cubana de 1959, y especialmente desde que el Che Guevara iniciara una lucha de guerrillas en Bolivia, a mediados de los sesenta, los militares argentinos habían comenzado a plantearse la posibilidad de acometer acciones parecidas en su tierra. El ataque de la guerrilla del ERP en septiembre de 1973 a una base militar situada cerca de Buenos Aires, terminó por convencer a las Fuerzas Armadas de que el viraje hacia la democracia no había instaurado la paz en la sociedad argentina.

A finales de 1973, el ambiente político estaba muy enrarecido. Perón no podía garantizar la esta-

bilidad política que le exigían los militares y la clase dominante. El movimiento peronista estaba dividido en varias facciones, y esto se traslucía en toda una serie de maquinaciones políticas, luchas intestinas del propio gobierno, protestas callejeras, huelgas, asesinatos y campañas de intimidación dirigidas contra los sindicalistas.⁷ Así las cosas, la organización marxista PRT-ERP anunció su decisión de crear una zona liberada en la provincia norteña de Tucumán y de continuar atacando las bases militares en el resto del país. Al sentirse cada vez más vulnerables, las Fuerzas Armadas comenzaron a prepararse para el contraataque.

La espiral de violencia se intensificó tras el fallecimiento de Perón el 1 de julio de 1974. Entre julio de 1974 y marzo de 1976, se registraron más de dos mil actos violentos y más de mil personas perdieron la vida, víctimas de la violencia política.⁸ Mientras las Fuerzas Armadas concentraron su lucha en las organizaciones marxistas, la derecha peronista y la policía se enfrentaron a la izquierda peronista, en particular a los Montoneros.⁹ Los militares recrudecieron las acciones contrainsurgentes a mediados de 1974, procediendo a la captura, la tortura y la ejecución de los guerrilleros. En represalia, el Ejército Revolucionario del Pueblo anunció la matanza indiscriminada de mandos militares. La muerte de Capitán Viola y de su hija de tres años en diciembre de 1974 impresionó a los militares y, convenció a los altos mandos, que había llegado el momento de abordar acciones más decisivas.

En muchas de las entrevistas que, quince años más tarde, mantuve con los mandos del gobierno militar, aún se dejaba sentir el tremendo temor, por no decir pánico, que asaltaba a mis entrevistados, sólo de pensar, que sus familias podían haber sido los objetivos de estas represalias. El asesinato en 1976 del General Cardozo es uno de los terroríficos ejemplos que mejor ilustra este miedo. El Contra-almirante Horacio Mayorga recordaba que estaba obligado a cambiar de residencia cada quince días tras retirarse de la Marina en 1974:

Lo que ustedes los europeos no van a entender jamás es que nos era tan agobiante la guerra anti-subversiva, nos era tan agobiante. Usted está hablando con un almirante que es del montón. A mí me trataron de secuestrar una hija mía, la fueron a buscar al colegio. En la guardia acá le pegaron un tiro a un custodia mío, y me mandaron a avisar de

*Puerto Belgrano que mi mucama en una clase de catequismo en esta iglesia que está acá al lado se la había levantado un guerrillero del ERP, para que me pusiera, como a Cardozo, una bomba [debajo de la cama].*¹⁰

La beligerancia de las partes combatientes eclipsaba las llamadas a la moderación que hacían ciertas personas destacadas de la sociedad argentina, tanto de uno como del otro lado de la línea divisoria. En los panfletos revolucionarios, se fraguó un discurso público en el que se denominaba represores, explotadores y parásitos de la población, a los militares. Los revolucionarios, por su parte, aparecían presentados en los periódicos nacionales como salvajes, subversivos, terroristas, nihilistas, nómadas de la crueldad e impulsores de la destrucción. Con el uso de términos peyorativos se buscaba deshumanizar al enemigo y presentar el bando propio como el más humano, a pesar de toda la violencia que entrañaba esa humanidad. Estos términos establecieron un tono irreconciliable que alcanzó su punto más álgido con el llamado a las armas.

El vocabulario incendiario cosificaba al oponente, convertido en poco más que un peligroso obstáculo, que entorpecía la llegada de un futuro glorioso. Los responsables de la inestabilidad que caracterizaba el ambiente de los años anteriores al golpe de Estado de 1976, arropaban sus actos de violencia con un discurso beligerante plagado de connotaciones apocalípticas. La combinación de este discurso bélico, los actos de violencia y el antagonismo ideológico, con el miedo de cada bando por el potencial militar del otro, dio lugar a ese complejo contexto en el que comenzó a definirse el enemigo y a establecerse los objetivos. En 1975, el conflicto armado culminó en la oposición hostil de dos bandos: las Fuerzas Armadas y la policía, por un lado, y por otro, la frágil alianza que formaban los grupos revolucionarios con el PRT-ERP y los Montoneros. Ambas partes estaban dispuestas a luchar hasta el final.

La dualidad auto excluyente durante los años setenta

Algunos agentes y analistas políticos han presentado a las Fuerzas Armadas argentinas y las organiza-

ciones revolucionarias, como dos demonios enfrentados en una dialéctica feroz de destrucción mutua, totalmente aislados del contexto histórico y político más amplio en el que se hallaban. Graciela Fernández Meijide hace la siguiente puntualización:

*En esta sociedad siempre se intenta dividirlo todo por dos; en dos posiciones. Entonces, vos tenés la teoría de los dos demonios, las dos veredas, los dos bandos, que para mí es maniqueísta, absolutamente maniqueísta, y no ayuda para nada a un desenvolvimiento de una tercera posición, si se pudiera, que seguramente comprende a la mayoría de los argentinos.*¹¹

Fernández Meijide subraya el carácter maniqueo de la cultura argentina, que sigue generando nuevos conflictos y oposiciones sin resolver previamente los existentes. Por esta razón, sería demasiado simplista describir la compleja situación política que se vivió en Argentina, durante los setenta, como un conflicto armado entre los militares y los revolucionarios. Desde luego, las organizaciones revolucionarias argentinas no eran análogas a las Brigadas Rojas italianas o a la Facción del Ejército Rojo alemán, que operaron en un vacío político, ajenas a las preocupaciones de las clases obreras italiana y alemana. Más bien, los revolucionarios argentinos actuaban en un clima generalizado de conmoción popular. “La violencia de arriba genera la violencia de abajo”, rezaba un lema popular en aquella época. Efectivamente, se produjeron enfrentamientos en fábricas, universidades, parroquias, cuarteles militares y en las calles de las principales ciudades industriales. Los militares denunciaban la agitación, alimentada por los comunistas y la infiltración de extranjeros, mientras que las organizaciones revolucionarias, por su parte, apuntaban como causa de la violencia, la explotación que sufría la clase obrera como consecuencia del imperialismo de las potencias internacionales y de la burguesía nacional. Estas denuncias, de gran calado, dejaban entrever la sensación de amenaza que suscitaban los constructos culturales que cada bando trataba de imponer, mediante el uso de la fuerza, en la sociedad argentina.

El análisis del discurso público muestra que esta sensación de amenaza persistió a lo largo de los setenta - el comunismo frente al imperialismo capitalista -, si bien el blanco de las operaciones fue va-

riando con el transcurso de los años en consonancia con los cambios experimentados por las diferentes fuerzas políticas. Los enemigos cobran existencia cuando el miedo que causa lo que se percibe como una amenaza, deriva en una acción violenta dirigida contra un objetivo específico. La amenaza se interpretaba en términos geopolíticos, pero el enemigo se identificaba en el seno de la nación, no tanto como una quinta columna que colaboraba con una potencia extranjera, sino más bien como un enemigo interno cooptado por una ideología puesta al servicio de intereses ajenos, bien capitalistas bien comunistas. La percepción de un enemigo nacional determinó la selección de los objetivos, convirtió a prácticamente todo el mundo en un sospechoso potencial y transformó el conflicto en una lucha encubierta por definir la cultura y la identidad nacional.

Esta situación recuerda la obra de Ernesto Sábato *Sobre héroes y tumbas*, un relato fascinante sobre la paranoia y la conspiración: "Todos estaban recelosos de todos, la gente hablaban lenguajes diferentes, los corazones no latían al mismo tiempo (como sucede en ciertas guerras nacionales, en ciertas glorias colectivas): había dos naciones en el mismo país, y esas naciones eran mortales enemigas, se observaban torvamente, estaban resentidas entre sí."¹² El rencor de las organizaciones revolucionarias nacía de un odio de clase que se tradujo en acciones violentas. Entre las organizaciones revolucionarias peronistas, sobre todo la que había pasado a ser la más importante, los Montoneros, y las guerrillas de orientación marxista, especialmente el PRT-ERP, cundía la misma sensación de amenaza: "el imperialismo, las empresas monopolísticas, las oligarquías nativas, los gorilas activos, los traidores al Frente y al Movimiento, los restos de la camarilla militar pro imperialista."¹³ Todo el que no estaba con el pueblo era una amenaza, porque "donde no está el pueblo, sólo está el antipueblo."¹⁴

El PRT-ERP y los Montoneros, se consideraban la encarnación del pueblo argentino e imputaban, al imperialismo y al capitalismo, la dependencia económica que sufría la Argentina a escala internacional. Las dos organizaciones tenían más fines políticos comunes, hubo de cambiar la situación para que se hicieran notar sus diferencias ideológicas. En aras de sus respectivas metas, ambos grupos dirigieron sus ataques contra compañías multinacionales, bancos, empresas nacionales de envergadura

y la policía. En lugar de atacar a los militares, entre 1973 y 1974 los Montoneros centraron su lucha contra la derecha peronista, pero secundaron al ERP en 1975 en su ataque contra lo que llamaban la guardia pretoriana de la clase dominante. A finales de 1975, los Montoneros comenzaron a atacar bases militares e instalaciones de la Marina y las Fuerzas Aéreas. La coordinación entre los Montoneros y el ERP a la hora de llevar a cabo sus acciones armadas resultaba, a ojos de los militares, un paso decisivo y fatal que exigía la represión total.

El inicio de este ataque sistemático contra la izquierda revolucionaria se produjo en febrero de 1975, cuando un decreto difundido en secreto entre los militares ordenó la aniquilación de los guerrilleros marxistas en Tucumán. En lo que constituye un ejemplo de considerable dramatismo histórico, la campaña recibió el nombre de Operación Independencia. El jefe de la operación, el General Vilas, creía que la forma más eficaz de erradicar las guerrillas no era atacarlas en las colinas y la selva de Tucumán, sino más bien aislar a los combatientes de la población que los ayudaban.¹⁵ El General Vilas daba así la vuelta a la conocida frase de Mao Tse Tung, según la cual, un guerrillero tiene que moverse como pez en el agua. La estrategia de los represores consistía en matar al pez al dejarlo sin agua. Los llamados *grupos de tarea* allanaron casas y secuestraron a los sospechosos; por su parte, las unidades contrainsurgentes regulares, uniformadas, rastrillaron las zonas rurales poco pobladas. Esta táctica resultó tan eficaz, que decidió emplearse en todo el país un año más tarde.

La nueva estrategia aplicada por las fuerzas contrainsurgentes transformó el teatro de operaciones en un ambiente cargado con las brumas de la sospecha, en el que cualquier persona podía ser acusada de colaboración con el enemigo. La frontera que otrora separara a los aliados de los enemigos, se vio drásticamente alterada. La tortura era el juez que decidía el destino de la población, y el miedo fue el castigo impuesto a todos, sin distinción, en una táctica represiva y secreta de gran envergadura.

La represión militar fue justamente oculta, entre otras razones, porque los militares buscaban el apoyo de la población para lograr la victoria contra las organizaciones guerrilleras.¹⁶ Los militares argentinos no podían operar abiertamente como si la opinión del pueblo argentino no tuviera relevancia. Al contrario, todos los manuales sobre la guerra an-

tirrevolucionaria indicaban que sólo se podía derrotar a una fuerza insurgente con el apoyo de la población. Operar en secreto y echar la culpa de las desapariciones a los guerrilleros, era una manera maquiavélica de evitar que la gente tomara partido por la izquierda revolucionaria. Al mismo tiempo, esta estrategia pervertida produjo un clima siniestro: detrás de la apariencia de una cotidianeidad normalizada, traslucía la amenaza y el miedo. La situación era tranquila y al mismo tiempo extraña; una realidad en la cual personas desaparecían y a veces reaparecían, contando historias escalofrías sobre un otro mundo inimaginable.

Las colinas de Tucumán dieron paso a las calles de Buenos Aires, Córdoba, Rosario y La Plata una vez que se ordenó secretamente, extender la represión en octubre de 1975 con el fin de “aniquilar el accionar de los elementos subversivos en todo el territorio del país.”¹⁷ El Decreto ponía en marcha un plan coherente de acción con claros objetivos, que permitían al ejército sistematizar las acciones que venía realizando de forma encubierta al menos desde finales de 1974. Se había polarizado el enfrentamiento, quedando así dos bandos: las Fuerzas de Seguridad y las Fuerzas Armadas, por un lado, y por otro, la frágil alianza de las organizaciones de la guerrilla revolucionaria. Estos dos bandos no estaban en absoluto al mismo nivel, pero sí igualmente convencidos que iban a salir victoriosos de la lucha.

Esta división en dos facciones enfrentadas caracteriza la mayoría de los conflictos armados. Según Scarry, “los combatientes se introducen en una estructura de dualidad autoexcluyente. Se engranan en una dualidad categórica, aún cuando todos la consideren provisional e inadmisibles.”¹⁸ Cada bando trata de causar más daño que su contrario, de forma que el vencedor pueda imponer sus condiciones al vencido. Por otra parte, no cabe suponer que cada bando se encuentra dividido rigurosamente en mandos y combatientes; ambas partes tratan de involucrar al resto de la sociedad en el conflicto. El apoyo físico, político e ideológico prestado por la mayoría de la población - que en muchos casos prefería simplemente seguir plácidamente el curso de la vida - puede resultar decisivo a la hora de garantizar la victoria. Nadie queda a salvo de la violencia, pues incluso los que logran sustraerse a participar activamente en el conflicto, pueden terminar siendo sus víctimas. Las sociedades que se

ven divididas en dos bandos irreconciliables, como ocurrió durante los setenta en Argentina, invalidan la posibilidad de mantenerse neutral.

Las organizaciones guerrilleras veían esta división de la sociedad argentina en dos bandos enemigos, como el resultado inevitable de la lucha revolucionaria. No existía un término medio legítimo, entre las partes enfrentadas donde situarse: “La agudización de la represión y la entrada a una situación de guerra civil generalizada polarizará los campos desterrando las posiciones intermedias.”¹⁹ La violencia política trataba de acelerar la polarización de la sociedad argentina. Las Fuerzas Armadas también pensaban que el enfrentamiento violento era inevitable.

Aún admitiendo que la definición, que Scarry da de la guerra como una dualidad autoexcluyente, es importante a la hora de entender la pugna entre constructos culturales opuestos. La propia estructura de la rivalidad es a su vez un constructo social que, ciertamente, se trasluce en los temores que infunde la existencia de indecibles. En efecto, los indecibles cuestionan los constructos culturales ya existentes, ya utópicos, al no suscribir ninguno y ponen en entredicho la supuesta inevitabilidad de la estructura de la rivalidad. De ahí que el gran número de argentinos que decidieron mantenerse al margen en la incipiente guerra civil, que comenzó a gestarse durante los setenta, preocupara tanto a los bandos enfrentados.

Enemistad, alianza e indecibilidad

Las organizaciones que luchaban en pro de los derechos humanos suscitaban una reacción ambigua entre la guerrilla argentina. Por un lado, se les aplaudía por hacer públicas las violaciones de derechos humanos y civiles, en que incurrieran las fuerzas gubernamentales pero, por otro, se las consideraba instituciones burguesas incapaces de percibir lo justificada que estaba, para la revolución, la necesidad de recurrir a la violencia. En esta línea, por ejemplo, increpaba el escritor y periodista Osvaldo Bayer a sus coetáneos intelectuales. En su opinión, el éxito de la dura represión acometida por los militares se debía a que la mayoría de los argentinos los apoyaba fervorosamente, era cómplice con su silencio o ejercía “una oposición constructiva” al entablar un diálogo con la dictadura. Denunciaba, por el contrario,

“la línea neutralista” de ciertos políticos e intelectuales que se declaraban “contra la violencia de cualquier signo” y que trataban de demostrar “que tienen el chaleco libre de manchas con sospechas de ideas subversivas o comunistas.”²⁰ El ex presidente Raúl Alfonsín y el escritor Ernesto Sábato se mencionaban como ejemplos de esta neutralidad reprochable. Se diría, por tanto, que las partes enfrentadas no podían tolerar las llamadas a la moderación y al diálogo, que ansiaban poner fin a las hostilidades.

En el discurso oficial del gobierno también empezó a quebrarse ese convencimiento de que la polarización de la sociedad argentina resultaba inevitable. Si bien en 1975 los combatientes armados aún se veían como el enemigo principal, a partir de 1976 los militares comenzaron a incluir entre sus objetivos, a los llamados ideólogos y simpatizantes. El General Vilas, que había abandonado Tucumán para instalarse en la provincia de Bahía Blanca, declaraba lo siguiente en agosto de 1976: “La lucha contra la subversión ... se ha llevado hasta ahora contra la cabeza visible que es el delincuente subversivo, pero no contra el ideólogo que genera, que forma y moldea esta nueva clase de delincuentes.”²¹

Los objetivos se encontraban, pues, tanto en los frentes armados como en los ideológicos. La doctrina militar, muy influida por las acciones contrainsurgentes puestas en práctica por los franceses durante las guerras de independencia de Argelia e Indochina, inculcaba al ejército argentino que la lucha contra la guerrilla siempre se libraba en estos dos frentes. En un documento de 1967 puede leerse que “si bien es cierto que el objetivo de la subversión es la mente del hombre, no es menos cierto que para su conquista se emplean las armas además de las ideas. En consecuencia, quedan marcados dos campos en lo que hace al desarrollo de la subversión: el de la lucha mental y el de la lucha armada.”²² Los militares eran conscientes de que esta ampliación de la definición del rival requería un ajuste considerable en el ámbito de la opinión pública, en el que la guerra aún se consideraba como un enfrentamiento entre dos ejércitos regulares. Los miembros de la Junta Militar subrayaron una y otra vez a lo largo de 1976, 1977 y 1978 que “no solamente es considerado como agresor el que agrede a través de la bomba, del disparo, o del secuestro, sino también aquél que en el plano de las ideas quiere cambiar nuestro sistema de vida”.²³ En 1977,

se acusaba a los ideólogos de ser más peligrosos que los propios combatientes: “A mí me preocupa mucho más un ideólogo que un hombre que está en el combate; el hombre que está en el combate tiene peligrosidad porque destruye, porque su bomba puede cegar muchas vidas. Pero el ideólogo es el que envenena, el que roba los hijos, el que destruye la familia, el que puede crear el caos.”²⁴

¿Qué diferencia había entre los ideólogos y los simpatizantes? Se referían a los estrategas políticos de las organizaciones de la guerrilla o a los editores de publicaciones clandestinas como *El Combatiente*, *Estrella Roja* o *Evita Montonera*, quienes trataban de incitar a las masas, con sus incendiarias plumas, a protagonizar un levantamiento general? Jaime Swart, ministro del gobierno de la provincia de Buenos Aires, especificaba que los ideólogos eran “políticos, sacerdotes, periodistas, profesores de todas las categorías de la enseñanza.”²⁵ Todo el que participara en cualquier tipo de activismo político, todo el que hiciese un llamamiento público a la justicia social y al respeto de los derechos humanos y civiles podía considerarse un ideólogo. Los simpatizantes eran los que sentían afinidad por algunos de los ideales utópicos de la izquierda revolucionaria. Una aplastante mayoría de los desaparecidos durante los años de la represión estaban catalogados como ideólogos y simpatizantes; de hecho, la mayoría de ellos jamás había empuñado un arma ni había participado en un ataque armado. Los militares los consideraban peligrosos porque creían que eran los responsables de difundir ideas subversivas, de distribuir panfletos ilegales y de dar cobertura y apoyo a los guerrilleros, o simplemente porque se consideraba que engrosaban los amplísimos grupos de gente entre los que la guerrilla reclutaba a sus combatientes.

Se entendía que todo el que no se manifestaba claramente a favor de los militares, apoyaba al enemigo. Como decía el Vice-Almirante Lambruschini: “El enemigo no son sólo los terroristas, también son enemigos de la República los impacientes, los que ponen por encima del país los intereses del sector, los asustados, los indiferentes.”²⁶ Toda la nación argentina se incorporaba al conflicto, hasta el extremo de que el General Ibérico Saint-Jean, el gobernador de la provincia de Buenos Aires, declaró en mayo de 1976: “Primero mataremos a todos los subversivos; luego a sus colaboradores; luego a sus simpatizantes, y después a los que per-

manecen indiferentes; finalmente mataremos a los cobardes.”²⁷

Meter en la misma bolsa a los indiferentes, a los asustados, a los cobardes, a los combatientes enemigos, a los ideólogos y a los colaboradores fue un intento brutal de imponer la estructura de la rivalidad, sobre un amplio sector de la sociedad argentina, que no encajaba en la dualidad autoexcluyente. A ojos de los combatientes, los indiferentes se negaban a tomar partido en el conflicto armado; los asustados y los cobardes, por su parte, se evadían de las hostilidades abiertas al encerrarse en una esfera privada hermética. Los indiferentes, los cobardes y los asustados, no constituían una amenaza política o militar, sino más bien moral y conceptual; una amenaza implícita en la estructura polar de la rivalidad y en la moralidad partisana que traía consigo. Ponían de manifiesto que la violencia no era inevitable, sino el resultado de una elección y una acción humanas. Mientras el enemigo podía ser definido y definible por la violencia política, los indiferentes escapaban a la lógica de la diferencia, para hacerse inclasificables. Se habían convertido así, para decirlo con Mary Douglas, en “anomalías”, y, con Derrida, en “indecidibles” que minaban la oposición, no cuestionada, entre enemigo y aliado.²⁸ En este sentido, apunta Bauman lo siguiente:

*Son ese “tercer elemento” que no debería ser. Los verdaderos híbridos, los monstruos; no sólo inclasificados, sino inclasificables. No cuestionan, por tanto, esta oposición concreta [entre aliado y enemigo]; cuestionan las oposiciones como tales, el propio principio de la oposición, la admisibilidad de la dicotomía que lleva aparejada. Desenmascaran la frágil artificialidad de la división - destruyen el mundo.*²⁹

Los indiferentes minaban, al mantenerse al margen, una dualidad que se había proclamado como un fundamento de la sociedad y, lo que es aún más peligroso, socavaban esa jerarquía moral implícita que separa el bien del mal, en la oposición entre aliado y enemigo.

Derrida sostiene que las dicotomías - como las que oponen vida y muerte, bien y mal, cultura y naturaleza, alma y cuerpo, masculino y femenino, habla y escritura, amo y esclavo, interior y exterior - son siempre construcciones culturales jerarquizadas en las que el primer término se considera su-

perior al segundo.³⁰ Frente a estas dicotomías, Derrida plantea los que denomina indecibles, que albergan valores contradictorios cuyos significados sólo pueden extraerse de su sintaxis. Los indecibles tienen propiedades “falsas” que obstaculizan su inclusión en las oposiciones binarias, sin llegar a constituir por separado un tercer término. Más bien, dismantelan estas dicotomías al residir en ellas.³¹ Basándose en la reveladora interpretación de Freud de *das Unheimliche*, lo siniestro, Derrida resalta otras palabras que combinan significados antitéticos. Por ejemplo, el vocablo griego *pharmakon* significa veneno, bebedizo y maleficio, y a la vez remedio, medicina y filtro. Su ambivalencia es comparable a la palabra inglesa *drug* que en lenguaje coloquial se utiliza para referirse tanto a los medicamentos beneficiosos como a los narcóticos más nocivos.

La desconstrucción léxica que lleva a cabo Derrida con el vocablo griego *pharmakon* le lleva hasta la palabra *pharmakos*, que significa brujo, mago, envenenador y chivo expiatorio. El brujo es el señor de lo oculto que vive entre la oscuridad y la luz, en la frontera entre la realidad y la imaginación. Puede curar y envenenar. El chivo expiatorio también vive en los márgenes de la sociedad. Es la encarnación del *pharmakon* “Benéfico en tanto que cura - y por eso venerado, rodeado de cuidados-, maléfico en tanto que encarna los poderes del mal, y por eso temido, rodeado de precauciones.”³² En la antigua Grecia, los esclavos, los criminales, los indigentes y los deformes eran utilizados como chivos expiatorios. Las autoridades de Atenas mantenían a los parias y los marginados con dinero público para sacrificarlos como chivos expiatorios cuando la ciudad se veía asolada por plagas, hambrunas o sequías.³³ El chivo expiatorio era la víctima inocente que supuestamente iba a restaurar el orden social y natural con su muerte. “El chivo expiatorio sugiere tanto la inocencia de las víctimas, la polarización colectiva que surge por oposición a ellas y el fin colectivo que resulta de esa polarización”, afirma Girard.³⁴ A la asustada población de a pie, no se la acusa de causar la violencia, aunque, puesto que no declaraba abiertamente su condición de aliada o de enemiga, se la acusa de situarse al margen de la estructura dicotómica establecida, de desestabilizar con ello el reparto de la sociedad en bandos antagónicos, al dejar al descubierto, que se trata de una construcción social, y de hacer peligrar, asimismo,

el (des)orden social con su posición ambivalente e indeterminada: “La diferencia que existe fuera del sistema es terrorífica porque revela la verdad de dicho sistema, su relatividad, su fragilidad y la moral que lo rige.”³⁵ Cabría sostener, que los argentinos indecibles fueron utilizados como chivos expiatorios del conflicto político, si no fuera porque no se les perseguía para restaurar la paz al orden existente, sino para mantener un orden polarizado de destrucción.

Los indecibles y lo siniestro

Una vez que los indecibles pasaron a considerarse enemigos de la sociedad argentina, fue más complicado para las partes enfrentadas a partir de mediados de los setenta distinguir a los aliados de los enemigos, e incluso descubrir si no se habría subvertido la identidad que habían adoptado en la contienda. El enemigo se hizo tan difuso que las Fuerzas Armadas argentinas empezaron a dudar de sí mismas, y a definirse a través de los contornos de sus oponentes. Uno era todo lo que no era el otro. El Brigadier-General Agosti proclamó en 1978:

*Ahora identificamos a nuestros enemigos, sabemos cómo actúan y conocemos sus objetivos. Constatamos que son fundamentalmente diferentes a nosotros, unos en su proceder, otros conceptual e ideológicamente. En aquellas oportunidades en que tengamos dudas sobre nuestra identidad podemos encontrarla analizando la identidad de nuestro enemigo.*³⁶

El enemigo había avanzado hasta situarse en el perímetro del “nosotros”. No era sólo el que atacaba o subvertía la sociedad, el que se infiltraba para envenenar a la familia propia, sino la negación del “nosotros”. Un “nosotros” que sólo podía evitar derrumbarse por completo manteniéndose unido. La población tuvo que hacer fuerza común contra la subversión, de manera que “quisiéramos ver a cada ciudadano vistiendo, en lo íntimo de su corazón, el uniforme de combate que la gravedad de la hora nos exige a todos.”³⁷

Las organizaciones revolucionarias de orientación marxista, también comenzaron a tener dudas sobre su identidad, a medida que aumentó el número de víctimas durante el desarrollo del con-

flicto. Las pérdidas, se justificaban esgrimiendo la dudosa lealtad o pureza ideológica y el sospechoso bagaje de clase que tenían tanto algunos miembros de las organizaciones como sus líderes. El PRT-ERP fomentaba el ascenso a las posiciones de poder de los miembros que provenían de la clase obrera. El prototipo de identidad comenzó a ser el individuo de padres de clase obrera fogueado por la lucha revolucionaria.

La cuestión de la identidad también era motivo de preocupación para los Montoneros. De hecho, trataron de infundir en sus cuadros un espíritu revolucionario e instituyeron tribunales con el fin de garantizar el cumplimiento de su doctrina política. Un caso notable, es la suerte corrida por Tulio Valenzuela, un mando de los Montoneros que fue capturado por el ejército argentino en 1978. Para salvar su propia vida y la de su mujer, fingió acatar un plan para asesinar a Mario Firmenich, el dirigente principal de los Montoneros. Valenzuela debía conducir a un infiltrado al lugar donde se escondía Firmenich en México. Estando ya en este país Valenzuela escapó de sus captores, informó a Firmenich del plan y evitó así su muerte. Pero los dirigentes de los Montoneros comenzaron a dudar de Valenzuela. ¿Quién era? ¿Era un miembro leal que, luchando contra todos los obstáculos, había arruinado el plan de acabar con la cabeza del movimiento o era un desertor? ¿De qué lado estaba realmente?

Valenzuela fue sometido a un consejo de guerra y condenado por traición. No fue ejecutado, dados los evidentes atenuantes, pero se le aplicó la pena de degradación, pasando de oficial mayor a subteniente y fue obligado a autoinculparse. Valenzuela se autoinculpó de arrogancia por creer que podía combatir por sí sólo al enemigo desde adentro, de quebrantar la doctrina revolucionaria y de intentar fusionar sus intereses personales con los del movimiento revolucionario. Tratando de demostrar su lealtad a la organización guerrillera en una misión cuasi suicida, cruzó la frontera argentina con documentación falsa para proseguir la resistencia contra la dictadura. Poco tiempo después, fue apresado y asesinado.³⁸

Para los militares y la guerrilla, la sociedad debía estar por encima del individuo, para que ambos pudieran sobrevivir. Un individuo sólo tenía garantizada la salvación del derrumbamiento total, si la sociedad se mantenía unida, bien a la izquierda bien a

la derecha. Hombres y mujeres tenían que movilizarse en esta guerra e ingresar en las fuerzas nacionales de defensa o, en el caso de la guerrilla, en una milicia popular. Si cualquiera de las dos partes lograba esa unión nacional, el oponente estaría ante una fuerza invencible.

El discurso de la rivalidad era en realidad una narrativa sobre la diferencia, que surgió de la oposición entre dos concepciones culturales sobre el individuo y la sociedad, y de la oposición entre dos modos diferentes de entender qué camino debía tomar Argentina, sus instituciones políticas y la identidad nacional. La violencia se convirtió en el lenguaje con el que conseguir la sociedad que, según mantenían ambos bandos haciendo gala de un talante mesiánico y utópico, deseaba tener la población. Esta narrativa debió alentarse durante el conflicto armado, no sólo para justificar el uso de la fuerza, sino también para obligar a las partes a actuar, a recrudecer sus opiniones políticas, a mantener vivo el deseo de matar a los congéneres que se definían como la negación de la propia existencia.

El filósofo político alemán Carl Schmitt, un defensor reconocido del nazismo, definía al enemigo como un Otro tan diferente desde un punto de vista existencial que hace inviable la posibilidad de que un tercero imparcial arbitre los conflictos que puedan surgir con él. Schmitt afirmó que “la guerra surge del antagonismo porque es la negación existencial de otro ser.”³⁹ Esta concepción del enemigo como la negación del yo aboca a la conclusión fatal de que la rivalidad es consustancial a la sociedad y de que todos los enemigos deben eliminarse para garantizar la supervivencia.

La presencia de una mayoría indecible en Argentina, que parecía ser indiferente a la lucha política, intensificó los temores por la posibilidad de la derrota. Por lo menos al enemigo beligerante se le podía hacer frente, porque su visión del mundo era la diametralmente opuesta a la propia. Pero los indiferentes y los activistas que luchaban en pro de los derechos humanos, por el contrario, sembraban el caos en el orden paradoxal del antagonismo. Como dice Susanne Langer, “el hombre puede adaptarse de algún modo a todo lo que pueda concebir su imaginación, pero no puede hacer frente al Caos. Dado que su función característica y su principal baza es el entendimiento, su mayor miedo es encontrarse con algo que no puede interpretar, lo ‘sinistro’, como se dice comúnmente.”⁴⁰ Los indecibles no

estaban ni a favor de un bando ni en contra del otro. No eran ni diferentes ni iguales. Resultaban familiares y, a la vez, extraños. No sólo hacían peligrar la estructura de la rivalidad que enfrentaba a enemigos y aliados, sino que ponían de manifiesto una identidad ambigua y oscura. Esta indeterminación y rareza suscitaba un sentimiento que Langer denomina “lo siniestro”, *das Unheimliche*.

Unheimlich significa terrible, horrible, pavoroso y raro. En muchos de sus significados coincide con su opuesto, *das Heimliche*. *Heimlich* significa doméstico, íntimo, familiar, privado, pero también escondido, secreto y oculto. *Das Unheimliche* “es esa clase de sentimiento estremecedor que remite a lo conocido, a lo acostumbrado, a lo familiar.”⁴¹ En este sentido, los indecibles suscitan sentimientos de ansiedad, extrañeza y pavor, porque revelan lo que supuestamente debía permanecer escondido, a saber, que las estructuras sociales, ya sean de rivalidad o de orden, son construcciones culturales.

Julia Kristeva ha sugerido que el extranjero suscita el asombro porque es la encarnación de nuestro yo oculto. “El otro es mi propio subconsciente”, afirma.⁴² Los indecibles producen tanto temor y desprecio porque los demás proyectan sobre ellos su propio subconsciente. Aquéllos no separan el yo de su contrario, ni parecen elegir entre el bien y el mal. Aparentemente borran las fronteras de un universo moral, minan la fe de las personas en las verdades absolutas, en la ética y la justicia, y por tanto parecen ser extranjeros en la sociedad.

Albert Camus ha dado un retrato astuto del indecible y sus dilemas morales en su libro *El Extranjero*. *El Extranjero* provoca en muchos lectores sentimientos de horror, de “*Unheimlichkeit*” y de lo siniestro. Meursault, la figura principal de la novela, parece ser un personaje sin voluntad, deseos u opiniones. Las acciones de Meursault son la consecuencia de sus circunstancias en vez de sus intenciones. El es un robot que no hace, que reacciona y que entiende poco de la corriente de la vida entre pasado y futuro. Su rendición al mundo se muestra en el acontecimiento que cambiará su vida dramáticamente. Sin querer Meursault se ve envuelto en la muerte de un árabe argelino, el hermano humillado de la ex-novia del vecino de Meursault. Abatido por el calor del sol en llamas, Meursault toma su revólver cuando ve que el hombre saca un cuchillo: “Todo mi ser se distendió” - dice Meursault en el juicio-, “y crispé la mano sobre el revólver. El

gatillo cedió... Entonces tiré aún cuatro veces sobre un cuerpo inerte en el cual las balas se hundían, sin que se notara.”⁴³

La indiferencia de Meursault frente de la vida y la muerte, frente a matar o no matar (“Pensé en ese momento que se podía tirar o no tirar y que lo mismo daba”),⁴⁴ la manera mecánica en lo cual Meursault mata una persona (“El gatillo cedió”) y la falta de empatía por la víctima que no era más que “un cuerpo”, causan tanto desconcierto en el lector como al juez que presidía el juicio. Además, el juez descubre que la madre de Meursault había fallecido pocos días antes del asesinato, que él no había llorado en el entierro y que había ido a ver una película de Fernandel al día siguiente. Sin algún sentimiento de arrepentimiento, la sociedad moral se desintegra en la presencia de un Meursault de sangre fría. “Sin duda, agregé [el procurador], no podríamos reprochárselo. No podemos quejarnos de que le falte aquello que no es capaz de adquirir. Pero cuando se trata de este tribunal, la virtud enteramente negativa de la tolerancia debe convertirse en la menos fácil pero más elevada de la justicia. Sobre todo cuando el vacío de un corazón, tal como se descubre en este hombre, se transforma en un abismo en el que la sociedad puede sucumbir.”⁴⁵

Meursault representa para muchos existencialistas la persona con una conciencia falsa que abandona la libertad de decisión. El se deja manejar por las circunstancias y hasta por las fuerzas de la naturaleza, representado por Camus en el sol ardiente. Muchos críticos hacen hincapié en que Meursault era considerado como una amenaza al orden social. Meursault no es condenado por el asesinato, sino por ser una amenaza a la sociedad de la cual no quiere formar parte. Él es un extranjero. Él es indiferente frente de las pautas morales de la sociedad, como la pasión, el amor por una madre, la fe en Dios, la ambición y el arrepentimiento. Él es un antisocial, un extranjero en la sociedad. La semejanza entre Meursault y los indecibles en la Argentina es llamativa. Ellos eran también considerados extranjeros sociales que no querían tener conexión con la sociedad en peligro. Ellos tampoco eran confiables.

La interpretación existencialista es una manera de leer *El Extranjero*, pero se puede hacer también una lectura más benigna, una lectura que se parezca más a la del propio Camus. Camus ha dicho que “Meursault no es un loco, sino un pobre, un hombre desnudo que ama el sol que no deja sombras.”⁴⁶ En

esta interpretación, Meursault es la víctima de un juez, un fiscal y un jurado que lo condenan más por su insensibilidad y su falta de fe religiosa que por las circunstancias infelices que condujeron a la muerte del argelino. En esta lectura benigna, el indeciso se transforma en una víctima que no tiene el poder de cambiar su destino de vida. Meursault representa a todos los oprimidos y parias del mundo que llevan una vida miserable de un mundo sin corazón.

Los críticos están, por lo general, en contra o a favor de Meursault. René Girard, quien es normalmente un observador muy astuto, sólo puede ver a Meursault en términos de bueno o malo, de culpable o inocente, un hombre extraño o una víctima de la sociedad. Meursault es, en la opinión de Girard, un provocador que exige la atención de la sociedad a través de un asesinato del cual no percibe sus consecuencias y que sólo espera que mucha gente concurra el día de su ejecución. Hay una cosa más, Girard considera la ambigüedad de la novela *El Extranjero*, en la cual Meursault se transforma al mismo tiempo en víctima y delincuente, como un defecto literario.⁴⁷

Yo tengo la convicción que esa aparente ambigüedad fue intencional. *El Extranjero* es justamente una novela tan impresionante, por su calidad de *Unheimlich*, de siniestro. Es la tensión entre lo bueno y lo malo, entre la culpa y la inocencia, entre el individuo y la sociedad, que ha dado a esa novela la fama de un clásico de la literatura. Camus presta atención a los problemas de nuestra orden social y moral y a nuestras decisiones en la sociedad, hasta la decisión de ser un indecible. Pierre-Georges Castex ha comentado que Meursault representa nuestro punto de partida, si no queremos capitular a los prejuicios.⁴⁸ Camus nos confronta con nuestro lado oscuro, con nuestra capacidad de ser violentos e inmorales. Camus no nos dice cómo debemos continuar, pero obliga al lector a reflexionar sobre los dilemas de Meursault. ¿Puede la sociedad condenar a una persona que no siente más, que ni siente amor por su madre, por causa de una vida sin salida y esperanzas? ¿Puede Meursault escaparse de la responsabilidad moral por el asesinato? ¿Y la sociedad? ¿No es la sociedad responsable, al mismo tiempo, por la muerte del hombre argelino por crear un ambiente agobiante que da origen a los asesinos y los naufragos de la comunidad humana?

Todos esos dilemas insolubles hacen que la figura de Meursault sea tan relevante para entender

las fuertes reacciones que provocaron los indecibles durante la Argentina de la última dictadura. No es casualidad que originalmente Camus haya dado el título *L'Indifférent* a su novela.⁴⁹ Meursault representa a los indiferentes, los cobardes y los que tienen miedo, de los que hablaba el General Saint-Jean. Él es la inclasificable tercer persona, que amenaza el orden social por no acatar sus códigos indiscutibles, como la obligación de llorar la muerte de una madre, respetar un tiempo de luto y mostrar arrepentimiento por el asesinato de un prójimo.

¿Podemos negar que Meursault mató una persona? Obviamente no, pero la novela *El Extranjero* es sólo una novela y no un relato policial al estilo de Rodolfo Walsh. El asesinato no es la esencia de la historia, es sólo un medio. El contraste entre el primer tiro, casi-automático, y la manera pensada, pero sin embargo a medias consciente, mediante la cual Meursault ejecuta los otros cuatro tiros, es una metáfora literaria para expresar su indecibilidad. La acción contradictoria nos hace reflexionar sobre la política y la moralidad, sobre nuestras decisiones en el mundo. Meursault ni es malo ni bueno, ni inocente ni culpable, ni está en uno de los polos de la dicotomía de Girard, pero Meursault forma parte de los dos. Meursault revela la fragilidad de la construcción moral y por eso es considerado un subversivo para la sociedad.

Violencia, moralidad y desmitificación

He intentado mostrar, a través la figura de Meursault, que los indecibles no se eximen de formular las preguntas morales, al contrario, esas preguntas son mucho más urgentes por que ellos que han abandonado la rutina de los códigos y practicas sociales. Ser indecible no significa necesariamente permanecer pasivo frente a la violencia política, porque en tal situación no pueden retrasarse las cuestiones relativas a la moral. Por el contrario, éstas se hacen más urgentes en los momentos de conflicto, precisamente porque entonces se abandonan los códigos y las prácticas sociales habituales, y la moral que llevan implícita. La mayoría de los civiles trata de seguir el curso de la vida en épocas de violencia aceptando las condiciones que le son impuestas. En el fondo, pueden tener afinidades con algunos de los involucrados en el conflicto, si bien

no se sienten lo suficientemente comprometidos para tomar parte activa en él. Los indecibles no comprometidos eran aquéllos que los militares argentinos denominaban los asustados, los cobardes, los indiferentes. El hecho de que se incluyan en la categoría de los enemigos revela la aprehensión inconsciente que causa una oposición proclamada como fundamental. Los indiferentes ocupaban una posición inclasificable. Minaban así la oposición no cuestionada entre enemigo y aliado, al poner en entredicho su inevitabilidad.

Sin embargo, los indecibles también pueden luchar contra las condiciones que la sociedad trata de imponerles. En Argentina, algunos de ellos, hartos de la violencia, decidieron unirse activamente a organizaciones en pro de los derechos humanos, arriesgando sus vidas por tal causa. Estos valientes se convirtieron en indecibles declarados, que eligieron situarse entre ambos bandos. Condenaron el sin sentido de la violencia, y solicitaron el respeto de los derechos humanos y civiles de los ciudadanos.

Las luchas sociales y el sufrimiento humano, son inevitables, pero sigue estando en manos de los seres humanos causarlos y solucionarlos. La decisión de permanecer como indecible en un conflicto armado no convierte a quienes la toman en meros espectadores, sino que los implica en la violencia, en tanto cuestiona la destrucción totalizadora en que se engrana la diferencia en una sociedad presa del miedo. Los militares y los revolucionarios lo sembraron, pero tampoco estaban libres de sentirlo. No en vano, los indecibles despertaban en ellos temores y siniestros sentimientos, que amenazaban con socavar el uso no cuestionado de la violencia en el seno de la sociedad argentina. La mayoría de la población civil fue criticada por falta de patriotismo, y los activistas que luchaban en pro de los derechos humanos, por su parte, fueron acusados de sabotear una guerra justa. Estos grupos recordaban a las partes enfrentadas, que toda interacción social, incluida la violencia, siempre tiene una dimensión moral, y que incluso el enemigo es una construcción social. Si estas desmitificaciones suscitaban sentimientos tan pavorosos en los combatientes, no era tanto porque corroboraran lo esencial de su diferencia, sino precisamente porque revelaban lo que tenían en común.

Y finalmente, llegamos de nuevo al borde de las fuentes y el pantano del Danubio. Porque el viaje de descubrimiento al misterio de su origen no termina

en el pantano pues, de dónde viene el agua de la pradera ensopada que llena el hueco en la colina. Claudio Magris sube la colina y llega a una casa del siglo XVIII, y ve que el agua cae de un canal de madera. El canal es alimentado por un tubo que está en la tierra y de donde brota el agua fresca. Parece que el Danubio tiene su origen en una corriente subterránea que reúne las fuentes de Furtwangen y Donaueschingen. Lo que está separado a la vista, está conectado en la oscuridad. De un modo parecido, existen conexiones subterráneas entre la sociedad y el individuo, entre la estructura y la subjetividad, que se muestran con la ayuda del concepto freudiano *das Unheimliche*, lo siniestro. Ese concepto sirve al mismo tiempo para analizar el comportamiento de un francés argelino y una de las grandes tragedias políticas y humanas de la sociedad argentina.

Agradecimientos

Este artículo se basa en dos conferencias ofrecidas en mayo de 2002 en el Centro de Estudios y Investigaciones (CEI) de la Universidad Nacional de Quilmes y en el Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES) en Buenos Aires. Quiero agradecer a Sabina Frederic y Alberto Díaz del CEI, y Rosana Guber y Santiago Alvarez del IDES, por la gentileza de invitarme. Además, agradezco profundamente a Sabina Frederic por corregir este texto. Partes de este trabajo fueron publicados en Robben (1999). La investigación en Buenos Aires de abril de 1989 a agosto de 1991 fue subsidiada por la National Science Foundation y la Harry Frank Guggenheim Foundation.

Bibliografía

- Agosti, Orlando Ramón, 1978, *Discursos del Comandante en Jefe de la Fuerza Aérea Argentina Brigadier General Orlando Ramón Agosti*. Edición del autor.
- Bauman, Zygmunt, 1990, Modernity and Ambivalence. En *Global Culture: Nationalism, Globalization, and Modernity*. Mike Featherstone, red., Pp.143-169. London: Sage Publications.
- Bayer, Osvaldo, 1988, Pequeño recordatorio para un país sin memoria. En *Represión y reconstrucción de una cultura: El caso argentino*. Saúl Sosnowski, red., Pp.203-227. Buenos Aires: EUDEBA.
- Bonasso, Miguel, 1984, *Recuerdo de la Muerte*. Ciudad de México: Ediciones Era.
- Bonnier, Henry, 1959, *Albert Camus ou la force d'être*. Lyon: Vitte.
- Camus, Albert, 1949 [1942], *El extranjero*. Buenos Aires: Emecé.
- Castex, Pierre-Georges, 1965, *Albert Camus et "L'Étranger"*. Paris: Librairie José Corti.
- CJE (Comando en Jefe del Ejército), 1976, *El Ejército de Hoy*. Buenos Aires: Círculo Militar.
- Derrida, Jacques, 1981a, *Disseminations*. London: Athlone Press.
- Derrida, Jacques, 1981b, *Positions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Díaz Bessone, Ramón Genaro, 1988, *Guerra Revolucionaria en la Argentina (1959-1978)*. Buenos Aires: Círculo Militar.
- Douglas, Mary, 1970, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Harmondsworth: Penguin.
- FAMUS, 1988, *Operación Independencia*. Buenos Aires: FAMUS.
- Frazer, James G., 1960 [1890], *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. vol.1. abridged ed. New York: MacMillan Company.
- Freud, Sigmund, 1919, Das Unheimliche. *Gesammelte Werke* 12:229-268. London: Imago Publishing Co.
- Gasparini, Juan, 1988, *Montoneros: Final de Cuentas*. Buenos Aires: Puntosur.
- Gillespie, Richard, 1982, *Soldiers of Perón: Argentina's Montoneros*. Oxford: Clarendon Press.
- Girard, René, 1968, Pour un nouveau procès de L'Étranger. *La Revue des Lettres Modernes* 170-174:13-52.
- Girard, René, 1989, *The Scapegoat*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Giussani, Pablo, 1987, *Montoneros: La Soberbia Armada*. Buenos Aires: Sudamericana-Planeta.
- Kristeva, Julia, 1988, *Etrangers à nous-mêmes*. Paris: Fayard.
- Langer, Susanne K., 1948, *Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art*. New York: Penguin.
- Magris, Claudio, 1991, *Donau*. Amsterdam: Bert Bakker.
- Marín, Juan Carlos, 1984, *Los hechos armados, un ejercicio posible*. Buenos Aires: CICSO.
- Masi, Juan José, 1967, Lucha contra la subversión. *Revista de la Escuela Superior de Guerra* 45(373):36-90.
- Orsolini, Mario, 1989, *Montoneros: sus proyectos y sus planes*. Buenos Aires: Círculo Militar.
- Robben, Antonius C.G.M., 1994, Deadly Alliance: Leaders and Followings in Transactionalism and Mass Psychology. En *Transactions: Essays in Honor of Jeremy F. Boissevain*. Jojada Verrips, red., Pp.229-250. Amsterdam: Het Spinhuis.

- Robben, Antonius C.G.M., 1999, The Fear of Indifference: Combatants' Anxieties about the Political Identity of Civilians during Argentina's 'Dirty War.' En *Societies of Fear: The Legacy of Civil War, Violence and Terror in Latin America*. Kees Koonings y Dirk Kruijt, red., Pp.125-140. London: ZED Books.
- Robben, Antonius C.G.M., 2000a, State Terror in the Netherworld: Disappearance and Reburial in Argentina. In: *Death Squad: The Anthropology of State Terror*. Jeffrey A. Sluka, ed., Pp.91-113. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Robben, Antonius C.G.M., 2000b, The Assault on Basic Trust: Disappearance, Protest, and Reburial in Argentina. En *Cultures under Siege: Collective Violence and Trauma*. Antonius C.G.M. Robben y Marcelo M. Suárez-Orozco, red., Pp.70-101. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sábato, Ernesto, 1999, *Sobre héroes y tumbas*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Scarry, Elaine, 1985, *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. New York: Oxford University Press.
- Schmitt, Carl, 1979 [1932], *Der Begriff des Politischen*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Simpson, John, y Jana Bennett, 1985, *The Disappeared and the Mothers of the Plaza*. New York: St. Martin's Press.
- Sprintzen, David, 1988, *Camus: A Critical Examination*. Philadelphia: Temple University Press.

Notas

* Utrecht University

1 Magris 1991:17.

2 Camus 1949:156.

3 Scarry 1985:137.

4 Entrevista del autor con el General Díaz Bessone, 12 de junio de 1989.

5 Entrevista del autor con Pedro Gazes Camarero, 29 de mayo de 1991.

6 *El Combatiente* 1973, 6(63):4.

7 Véase Robben 1994.

8 Marín 1984:110, 114.

9 Véase Gasparini (1988) y Giussani (1987) para una perspectiva crítica de los Montoneros desde dentro. Véase Díaz Bessone (1988) y Orsolini (1989) para un relato desde el punto de vista de los militares. Gillespie (1982) ofrece una perspectiva externa.

10 Entrevista del autor con el Contra-Almirante Horacio Mayorga, 3 de octubre de 1990.

11 Entrevista del autor con Graciela Fernández Meijide, 16 de mayo de 1990.

12 Sábato 1999:211.

13 *El Descamisado* 1974, 1(4):3.

14 *El Descamisado* 1974, 1(4):3.

15 Véase FAMUS (1988) y CJE (1976) para una exposición de la lucha desde el punto de vista de las Fuerzas Armadas.

16 Véase Robben (2000a, 2000b) sobre las otras razones de la represión oculta.

17 Poder Ejecutivo Nacional, Decreto 2772, 6 de octubre de 1975.

18 Scarry 1985:87.

19 *El Combatiente* 1976, 9(221):11.

20 Bayer 1988:203.

21 *La Nación*, 5 de agosto de 1976.

22 Masi 1967:38.

23 Teniente-General Videla, citado en *La Nación*, 4 de marzo de 1977.

24 General Chasseing, citado en *La Nación*, 19 de septiembre de 1976.

25 *La Nación*, 12 de diciembre de 1976.

26 *La Nación*, 4 de diciembre 1976.

27 Simpson y Bennett 1985:66.

28 Douglas 1970; Derrida 1981a.

29 Bauman 1990:148-149.

30 Derrida 1981a:97.

31 Derrida 1981a:221; Derrida 1981b:43.

32 Derrida 1981a:201.

33 Frazer 1960:670-672.

34 Girard 1989:39.

35 Girard 1989:21.

36 Agosti 1978:66-68.

37 Almirante Massera, citado en *La Nación*, 4 de marzo de 1977.

38 Bonasso 1984:185-199, 217-227; Gasparini 1988:219-220.

39 Schmitt 1979:33.

40 Langer 1948:233.

41 Freud 1919:220.

42 Kristeva 1988:271.

43 Camus 1949:82.

44 Camus 1949:78.

45 Camus 1949:133.

46 Camus citado en Sprintzen 1988:37.

47 Girard 1968.

48 Castex 1965:122.

49 Bonnier 1959:13.

Migrantes y trabajadores en Argentina: la etnicidad como recurso

Patricia Vargas¹ y Verónica Trpin²

Resumen

Analizamos en este artículo los procesos de expresión de la etnicidad como adscripción nacional en contextos laborales urbanos y rurales. Pretendemos mostrar cómo, a diferencia de lo que proponen algunas investigaciones, la identificación como migrante limítrofe no siempre opera como “estigma” o fuente de “discriminación” y “marginación”: en determinados contextos resulta ser un valioso recurso. A través del análisis del caso de la industria de la construcción en Buenos Aires y del caso de la producción frutihortícola en Río Negro observamos cómo ser “boliviano” o “paraguayo”; y “chileno” respectivamente, resultan garantía de confiabilidad y valoración que hacen posible la inserción laboral y la reproducción social.

Palabras Claves Trabajo – Etnicidad – Nacionalidad – Inmigración limítrofe – Etnografía

Abstract

We analyse in this article the expression processes of the ethnicity such as national ascription in urban and rural labour contexts. In opposition to what other research works have been saying, we want to show how the identification as border immigrant is not always a “stigma” or source of “discrimination” and “marginality”. Through the analysis of two cases: the building industry in Buenos Aires and the fruit and vegetable production in Rio Negro, we realise that being “Bolivian”, “Paraguayan” or “Chilean”, is a guarantee of confidence and value. This fact makes possible their work insertion and social reproduction.

Key Words: Work – Ethnicity – Nationality – Border immigration – Ethnography

En la Argentina actual, ante un índice de desocupación que ha trepado a un 19% histórico, el sentido común y algunos medios de comunicación no dejan de significar la presencia de migrantes limítrofes como causales de competencia en un mercado de trabajo signado por la precarización. Desde las ciencias sociales se suele traducir este fenómeno como parte de discursos y prácticas de discriminación hacia los extranjeros –tildados corrientemente como “chilotes”, “paraguas”, “bolitas”–; entendiéndose la discriminación como parte de procesos que, buscando confirmar el carácter blanco y europeo de la Argentina, exaltan el sentimiento anti-latinoamericano y racista de los pobladores argentinos. Sin embargo, esta respuesta se limita a (des)calificar el señalamiento de migrantes limítrofes como peyorativo en vez de explicarlo, más aún, deja sin analizar los casos en que los propios migrantes y sus descendientes nacidos en Argentina se identifican según la nacionalidad “expulsora”.

Precisamente cuando la Argentina ha dejado de ser un país que compatibiliza inmigración y pleno empleo, y genera desocupación y expulsión de po-

blación “nativa”, hemos observado que las identidades étnico-nacionales de algunas familias de migrantes limítrofes parecen haberse convertido en una identidad positiva que garantiza trabajo. Lejos de la vergüenza de pertenecer a determinados grupos nacionales, provenir de algún país limítrofe posibilita la inserción y mantenimiento en determinados circuitos urbanos y rurales demandantes de mano de obra.

La calificación y adscripción según la nación de origen propia o de los padres, no encierra necesariamente una relación de discriminación en el sentido moralmente negativo, sino de discriminación entendida como criterio de ordenamiento y clasificación que se comparten en algunos ámbitos de trabajo. Haber realizado nuestros respectivos trabajos de campo³ con “paraguayos” y “bolivianos” en diferentes “obras”, en la industria de la construcción en Buenos Aires y con “chilenos” en el Alto Valle de Río Negro, nos permitió diferenciar modos de integración económica que no han implicado una directa integración cultural/nacional, ni una asimilación cultural traducida como “argentinidad”.

Estudios de la población “discriminada”

Para analizar la situación de los grupos migrantes en la sociedad receptora Argentina algunas líneas de investigación socio-antropológicas han apelado a las nociones de asimilación y aculturación, conceptos que ponen de relieve los factores que posibilitan la pérdida de las identidades de minorías, desde un trabajo de subordinación en pos de la incorporación de las producciones culturales dominantes. Claudia Briones sostiene que “la particularidad de perspectiva propia de uno u otro concepto deriva de un posicionamiento político similar frente a la capacidad de homogeneización inscripta en diversos procesos estatales” (1998: 83).

En la Patagonia varios autores han entendido a la “integración” económica de los migrantes chilenos, como parte de los procesos de marginación de esos mismos migrantes (Cerutti y Pita: 1994).. Mario Palma Godoy, en su trabajo sobre migración chilena en Comodoro Rivadavia, analiza las estrategias que posibilitan una “integración socio-cultural efectiva” de estos grupos y que los diferencian de aquellos “muchos chilenos (que) se transformaron en sectores “marginales”, social y ecológicamente. Estos estratos llegaron a adoptar prácticas de anomia colectiva (...). Así la pérdida de normas culturales accionaba como mecanismo funcional, donde el alcoholismo y la delincuencia reflejaban la exteriorización de su no adaptación en la sociedad receptora” (1995: 67). En cambio, hemos observado que la integración económica de los inmigrantes no deriva necesariamente en la asimilación cultural o categorial a “lo argentino” y que la “marginalidad” como no “argentinidad” no es sinónimo de “falta de” o de “no-integración”. Afirmar una supuesta “no adaptación en una sociedad receptora” desconoce los modos en que los migrantes cotidianamente refuerzan su opción por estar fuera del país de origen, y desconoce que su permanencia en el país receptor se justifica y negocia cotidianamente, generando diferentes modos de “ser extranjeros”, sin por eso “ser marginales”. En este proceso se socializan, por ejemplo, los argentinos adscriptos y autoadscriptos como “chilenos”⁴.

Otra forma de comprender la integración como discriminación la aportan sociólogos de las migraciones y del trabajo que plantean que la inserción de los migrantes limítrofes en Buenos Aires se pro-

duce como inserción selectiva en determinados segmentos del mercado laboral, donde los limítrofes parecieran ocupar posiciones marcadamente distintas de las de los trabajadores nativos⁵, al final de la estructura ocupacional en empleos mal pagos, inestables y con pocas posibilidades de ascenso, en un contexto aprovechado por los empleadores para abaratar los costos de mano de obra (Maguid, 1997). Tal sería el caso de la industria de la construcción, ora en los períodos de auge del rubro⁶ que fueron acompañados, desde 1960, por procesos de desplazamiento de bolivianos y paraguayos hacia el AMBA⁷, ora en los períodos de crisis que siguieron a la década de 1980: la inserción en el rubro es interpretada como inserción selectiva que perpetúa la posición de los migrantes en un nicho del mercado flexible y desventajoso en cuanto a salarios, calificación y condiciones de empleo y vulnerabilidad (Maguid, 2001).

En contraste con esta generalización encontramos cómo en lugar de segmentación étnica horizontal del mercado de trabajo, donde los limítrofes ocupan el estrato más bajo⁸, en el caso de la industria de la construcción resulta más apropiado hablar de un proceso de segmentación nacional vertical⁹, ya que por las características de la organización del trabajo en el rubro, los limítrofes ocupan todo el rango de “categorías” disponibles en “la obra”¹⁰. Resulta interesante destacar que es precisamente la adscripción nacional la que hace posible este proceso.

En este sentido es que discutimos con aquella producción que explica sólo la adscripción de grupos o minorías en la Argentina como el resultado del prejuicio y el estigma que alienta la discriminación hacia “otros” diferentes y desiguales. Diego Casaravilla, por ejemplo, observa una “victimización” del migrante, mirada que soslaya la exploración del tejido de relaciones que sostienen el sentido de “migrar” (2000). Para Mario Margulis y Marcelo Urresti (1998) en sus trabajos sobre la “racialización de las relaciones de clase” existe un carácter discriminador y descalificador que opera en la construcción de imágenes sobre los migrantes internos y de países limítrofes, “el carácter encubierto y vergonzante de los fenómenos discriminatorios tiene su correlato en estrategias de negación y disimulo por parte de los propios discriminados, que no han establecido aún (...) la conciencia de una identidad que los agrupe” (1998: 149). La continua ape-

lación a la discriminación como base explicativa de la diferencia social en términos raciales o nacionales, impide comprender cómo operan los contextos de interacción entre los “señalados” y los que “señalan”, sus relaciones sociales materiales y la socialización de las nuevas generaciones, esto es, la experiencia y el aprendizaje de prácticas que serán vitales para su reproducción.

En contraste con este enfoque, en nuestro país algunos autores plantean su preocupación por las “estrategias de contra-estigmatización” frente a situaciones de discriminación. Por ejemplo en el caso boliviano aunque el posicionamiento xenófobo tiende a constituirse como hegemónico, existen discursos, aunque minoritarios, “no discriminatorios” (o neutros) o inclusive hasta “pro-bolivianos”: “la connotación positiva más importante de ‘boliviano’ en los ámbitos ‘no bolivianos’ se refiere, fundamentalmente, a su buen desempeño laboral, entendiendo por esto el ser ‘baratos’, ‘no protestar’ y ‘aguantarse’ varias horas de trabajo”, abriendo la posibilidad de un uso pragmático de la identidad nacional (Grimson, 1999). Así, y siguiendo en la línea de éste y otros investigadores (Vidal, 2000; Escolar, 2001; Giorgis, 1998; Briones, 2004), la construcción de las identidades de las familias de migrantes no reproduce una pertenencia original sino que dialoga con nuevos contextos y en nuevas condiciones. En ellas intervienen diferentes agentes del Estado receptor y también quienes compran su fuerza de trabajo y otros trabajadores.

Paraguayos, bolivianos y argentinos en la construcción

Distintos estudios basados en el análisis de fuentes secundarias coinciden en que la proporción de pobladores de origen limítrofe que han emigrado a nuestro país se ha mantenido constante, representando históricamente entre el 2 y el 3% del total de la población (Benencia; 1999; Casaravilla; 1999). Mientras en el período 1930-1950, bolivianos y paraguayos fueron atraídos por la posibilidad de desempeñarse como trabajadores temporarios del sector primario en las zonas de frontera complementando estas actividades con ocupaciones en otras áreas rurales o en las ciudades (Whiteford, 1981; Balán, 1990), a partir de la década de 1960 (en el marco del proceso de caída de los precios de los productos re-

gionales y la incorporación de tecnología de mecanización de la cosecha en el noroeste¹¹), buscaron nuevas oportunidades en el AMBA, empleándose principalmente en los rubros de la construcción, la industria manufacturera y el servicio doméstico, mejor remunerados que en el resto de las provincias argentinas o en sus propios países (Balán, 1990; Maguid, 1997).

En el caso específico de la industria de la construcción, especialmente en la Capital Federal, el rápido y continuo desarrollo de la construcción residencial privada empleaba grandes cantidades de mano de obra adicional en el corto plazo, convocando a estos migrantes limítrofes que se fueron sumando a los migrantes internos y a los nativos del área que se estaban reubicando en esta rama por su carácter dinámico y expansivo (Marshall, 1977; Benencia y Karasik, 1995; Marshall y Orlansky, 1983). Desde 1980 en adelante, un proceso de crisis atravesó a la industria de la construcción, donde se conjugaron la retirada del Estado como inversor y la falta de créditos a largo plazo, que impidieron la modificación en forma rentable del parque tecnológico del sector (Panaia, 1992) y que redundó, en la década de 1990 en el incremento del cuentapropismo y el desempleo en el área (Galín, 2000). Sin embargo, bolivianos y paraguayos, mantuvieron e incluso incrementaron levemente la inserción en el rubro, pasando del 13,1% al 15%, en el término de dos años a mediados de los ‘90 (Maguid, 2001).

A través del trabajo de campo realizado en la rama edilicia de la construcción¹², más específicamente en “obras”¹³ de la Capital Federal y la zona norte del Gran Buenos Aires, pudimos observar cómo la “nacionalidad” no se corresponde unívocamente con la categoría clasificatoria del Estado, en términos de haber nacido en un determinado lugar ni tampoco es únicamente un estigma para sus portadores no argentinos, como lo plantean algunos estudios en las ciencias sociales. Es un canal para comprender el sentido práctico de acciones que, aparentemente reguladas por la lógica económica (al estar insertas en la esfera del trabajo) pueden responder a significaciones múltiples y variables.

En general, las empresas contratan la realización de tareas diversas a medida que avanza la obra, siguiendo un orden que responde a la necesidad técnica de la construcción, según lo manifiestan empresarios y jerárquicos. Estas tareas involucran la participación de trabajadores especializados en un

“oficio”: carpinteros, armadores, albañiles, electricistas, calefaccionistas, plomeros, colocadores, pintores. El número de trabajadores necesarios para cada tarea varía con relación al tamaño de la obra: acorde a la especialidad encontraremos trabajadores solos, de a pares o en grupo. Estos trabajadores pueden formar parte del personal de la empresa o ser reclutados y organizados por un contratista.

En ambos casos, estos mismos trabajadores ya empleados ofrecen nuevos candidatos cuando “hay trabajo” y se abren vacantes, o cuando “algún conocido necesita” empleo¹⁴. Esta mediación involucra un conocimiento previo y externo a “la obra”, donde resultan fundamentales las relaciones de parentesco, vecindad, amistad, compadrazgo y paisanaje. El papel que juegan las redes sociales más próximas no sólo al momento de conseguir empleo, sino como sostén material y simbólico fundamental para el recién llegado, ha sido ampliamente destacado por la sociología¹⁵. Una vez hechas las presentaciones, el que contrata es quien determina la admisión y posición del nuevo trabajador, evaluando si la categoría¹⁶ para la que postula se corresponde con la pericia que él considera necesaria para su ejercicio. Sin embargo, para ser admitido, algo más que la competencia en el oficio se pone en juego. Por las características del trabajo en la construcción que involucra un esfuerzo físico continuo y agotador, al que los trabajadores adjetivan como “pesado”, y por las formas predominantes de contratación, que incluyen acuerdos no escritos e intercambios no estrictamente laborales, el contratista espera que “sus muchachos” manifiesten determinadas conductas de fidelidad, cumplimiento de “arreglos” informales y pequeños sacrificios. Estas conductas sólo pueden garantizarse a través de la posesión de atributos que vuelven “confiable” al candidato, previamente a su incorporación al trabajo.

Desde la perspectiva del contratista, la adscripción nacional construida como “paisanaje” ofrece esta garantía; desde la perspectiva de los trabajadores ser “boliviano”, “paraguayo” o “argentino” opera como recurso¹⁷ que incrementa sus posibilidades de conseguir empleo con este contratista. Estos dos aspectos considerados por el contratista, el buen comportamiento y el dominio del oficio, son percibidos también por los trabajadores como las claves para “progresar” en la construcción, esto

es, llegar a ser algún día oficial, capataz o contratista. En la obra, el paisanaje opera como modo de categorización de sí mismos y de los demás que vincula pertenencia nacional con una serie de atributos móviles que aluden a virtudes y defectos como trabajadores, utilizados de manera variable según las situaciones.

Chilenos en la fruticultura

Por su parte, en el sur del país también la presencia de migrantes, en este caso, de origen chileno, está vinculada con la contratación de mano de obra en una dinámica productiva regional. En el noroeste de la Patagonia argentina, la zona del Alto Valle de Río Negro se ha caracterizado por la producción intensiva de peras y manzanas en predios de entre 5 y 10 hectáreas conocidos como chacras, y por la continua absorción de trabajadores rurales temporarios y efectivos, en su mayoría provenientes de Chile.

La actividad frutícola se consolidó en esta zona a principios del siglo XX sobre la base de pequeños propietarios llamados chacareros y su familia era la unidad doméstica responsable de la producción y la cosecha, característica compartida con otras explotaciones rurales de la Argentina (Archetti y Stolen, Bartolomé, Schiavoni). Sin embargo, el crecimiento de la actividad desde 1950 excedió la capacidad de las unidades domésticas por dos razones: por un lado, se trata de un trabajo que requiere fuerza física, y por el otro debe realizarse rápidamente atendiendo a los plazos de maduración y a su posterior traslado a los galpones de empaque y frigoríficos. Estos elementos marcaron la continua demanda de mano de obra extra-familiar que fue resuelta con trabajadores estacionales llegados desde otros lugares¹⁸.

La consolidación de las pequeñas y medianas producciones frutícolas constituyeron un mercado de trabajo en crecimiento en vistas de la evolución de la superficie sembrada con frutales, el incremento de la productividad y el de las exportaciones¹⁹. “El asalariado rural, antes mayoritariamente golondrina, encontró opciones complementarias que le permitieron asentarse en forma definitiva” (Bendini y Radonich, 1999: 43) junto a sus familias, evaluando las diferencias que podía hacer organizando sencillas divisiones del trabajo en su seno para incrementar la productividad y sus in-

gresos. Además, asentarse en la zona les permitía a los hombres realizar otros trabajos ligados, por ejemplo, a la construcción, en los períodos de baja demanda de mano de obra en las chacras; las mujeres ingresaron al empleo como domésticas o en la industria del empaque de fruta.

El paulatino abandono de las chacras como lugar de residencia de los patrones, y su traslado a la ciudad en busca de prestigio y confort, fue otro elemento que derivó en la presencia de “capataces” o “encargados” de chacra que, en muchos casos, habían sido trabajadores temporarios y extranjeros “pero de confianza”, y que pasaron a desempeñarse como trabajadores permanentes que cuidan, administran y controlan las explotaciones.

El proceso de concentración de la tierra que comenzó a observarse desde la crisis de la fruticultura de 1976 también favoreció la contratación de personal permanente en las unidades productivas. Desde entonces las medidas económicas nacionales de corte monetarista, sostuvieron una apertura económica que perjudicó seriamente a las economías regionales. La eliminación de subsidios a empresas no tradicionales y la baja en el precio de exportación ante nuevos competidores como Chile, tendieron a descapitalizar al pequeño chacarero, generando un proceso en el que el precio del productor perdió posición frente al precio de exportación, desapareciendo su poder de negociación frente a otros agentes económicos (Kloster y Radonich, 1992). Esta situación derivó en la incapacidad del productor de hacer frente a los gastos productivos, recurriendo al alquiler o venta de su chacra a empresas que concentraban el empaque y la comercialización de la fruta. De esta manera, el control de pequeñas unidades productivas por parte de una misma firma hizo necesaria la contratación de personal permanente como “encargado” de la chacra.

Es así es como la histórica presencia de migrantes chilenos en el Alto Valle debe observarse como parte de un proceso productivo en el que se insertaron como asalariados. La desigual integración económica de chacareros y trabajadores chilenos marcó una división del trabajo que en la actualidad es co-producida por los mismos actores. Los dos sectores están integrados a una dinámica que los hace parte del espacio de las chacras, unos como dueños, otros como trabajadores y residentes, pero la integración desigual de unos y otros trasluce

el modo en que cada sector vive su asimilación a la sociedad mayor y contribuye a reproducir las diferencias socio-nacionales como chacareros “blancos y argentinos”, y trabajadores “más chilenos que argentinos”, como suelen referirlos los pobladores de la zona.

A través del trabajo de campo realizado en el paraje Contralmirante Guerrico, ubicado en el Alto Valle entre las ciudades de General Roca y Allen, observamos que la división nacional del trabajo donde ser chileno y ser trabajador se refuerzan asimétricamente constituye un modo de reproducción familiar y de inserción laboral que desarrollan los trabajadores en su cotidianeidad local, reproducción familiar que no se limita a prácticas meramente productivas. Algunas familias de trabajadores rurales de origen chileno garantizaban a su descendencia argentina la posibilidad de una inserción laboral sostenida, tanto en una socialización en el trabajo como en una identidad etno-nacional chilena, en la que ser trabajador rural se traduce como ser chileno. De este modo, los chicos argentinos adscriptos y autoadscriptos como chilenos se insertan tempranamente en la producción a través del aprendizaje de las tareas culturales en la chacra y de la incorporación de elementos identitarios chilenos, a través de lo cual se constituyen como “buenos trabajadores de las chacras” en comparación con otros trabajadores de origen paraguayo o del norte argentino.

De este modo, la diferenciación entre ser chacarero “gringo” y trabajador “chileno” no es el producto de actos discursivos inmoralmemente discriminatorios de parte de los productores europeos y de los agentes locales del Estado (maestros, agentes sanitarios), sino de las relaciones de socialización y poder en las que participan maestros, patrones y familias de diverso origen en la escuela, la chacra, los caminos secundarios, los almacenes y los lugares de esparcimiento. En estos sitios de la cotidianeidad de los pobladores es donde argentinos, chilenos y gente de otras nacionalidades, reproducen como significativa y vigente la categoría de “chileno”. Sin embargo, esa reproducción proviene de contextos y relaciones sociales muy distintas, las cuales son obviadas en dos niveles: ante la pretensión de homogeneidad del Estado argentino y del habla corriente cuando acude a epítetos nacionales, étnicos o raciales, y ante la explicación de este tipo de fenómeno como mero acto discriminatorio.

La etnicidad como recurso en espacios rurales y urbanos

S. Fenton (1999) ubica la migración de trabajadores como una de las situaciones que, junto a la creación de diásporas internacionales, la desposesión de algunos pueblos y la marginación de otros, ha posibilitado las condiciones de producción y emergencia de etnicidades. Para el autor el antagonismo étnico y los mercados de trabajo van juntos ya que los rasgos de la diferencia étnica entre las comunidades de trabajadores migrantes forman la base de las diferencias percibidas en la fuerza de trabajo. En nuestro caso hemos podido observar la construcción de identidad étnica como modo de producción y reproducción de lugares y puestos de trabajo, a partir de lo cual los paraguayos y los bolivianos se identifican como trabajadores en diferentes rubros de la construcción²⁰ y los chilenos como trabajadores rurales en la fruticultura.

Para analizar la identificación de migrantes limítrofes y sus descendientes con un origen nacional extra-argentino recuperamos a Fredrik Barth, que en su crítica a las perspectivas que esencializaban al etnicidad, considera a los grupos étnicos como una forma de organización social que posee la característica de autoadscripción y adscripción por otros, sosteniendo el foco de análisis en los límites étnicos que definen al grupo y no su contenido. Estas categorías organizan las relaciones, en este caso, en el contexto laboral: “los grupos étnicos son categorías de adscripción e identificación que son utilizadas por los actores mismos y tienen, por tanto, la característica de organizar interacción entre los individuos” (Barth, 1969: 10-11).

Siguiendo esta línea de pensamiento, Sandra Wallman (1979) define a la etnicidad como “el reconocimiento de diferencias significativas entre nosotros y ellos”. Según la autora estas diferencias pueden expresarse desde el punto de vista grupal (entre muchas posibilidades) como adscripción nacional que organiza las relaciones sociales y desde el punto de vista individual como minuciosas diferencias de conducta que organizan la experiencia. Dependiendo de las percepciones de los actores, y los constreñimientos y oportunidades del contexto en el cual ellos actúan, la etnicidad puede ser un recurso positivo, negativo o resultar indiferente; más aún, de ser un recurso, no necesariamente reviste el

mismo sentido para todos los involucrados y en todo momento.

Desde esta perspectiva es que consideramos a las identidades étnicas en términos contextuales y no como propiedad *per se* de los grupos. Entender a la etnicidad como construcción y no como rasgo primordial (Guber, 1995) contrasta, por un lado, con la clasificación estatal respecto de lo que significa la pertenencia nacional tanto como con las concepciones esencialistas sobre la identidad étnica. En segundo lugar enriquece la lectura que algunos antropólogos y sociólogos hacen acerca de la relación entre los argentinos y los limítrofes como exclusivamente mediada por el prejuicio y la discriminación, y donde ser “boliviano”, “paraguayo” o “chileno” implica necesariamente encarnar un estigma o ser marginado. Nuestra preocupación a lo largo del trabajo de campo giró en torno a cuándo y por qué son activados los límites étnicos, es decir, analizamos la adscripción étnico-nacional de familias de migrantes como un recurso activado en determinados contextos, en nuestro caso, laborales. Lejos de caer en un análisis instrumentalista o voluntarista, que califica la etnicidad como una estrategia de competencia o como un elemento de elección racional de los agentes sociales, observamos que las posibilidades de afirmación de una identidad depende de la probabilidad real de tal afirmación, es decir, del conjunto de las relaciones que definen su contexto.

En los casos trabajados las relaciones observadas están atravesadas por relaciones laborales en las que se encuentran involucrados no sólo otros trabajadores de diverso origen nacional sino también patrones y agentes estatales, aspecto que en nuestras investigaciones nos permitió considerar las condiciones materiales de existencia que circunscriben lo que significa ser “chileno” o ser “boliviano” en determinado contexto y no desvincular así las relaciones de clase y de la etnicidad.

En la industria de la construcción, la adscripción nacional opera, más que como discurso, como sentido práctico que organiza las relaciones en “la obra” a través de la producción de lazos de “confianza”²¹. Wallman (1979), quien analizó específicamente la relación entre trabajo y etnicidad, afirma que los “sistemas de trabajo pueden ser creados o mantenidos por la etnicidad y la etnicidad puede ser un producto de la estructura del trabajo”. En este caso, la industria de la construcción se vale de los lazos de confianza producidos por la adscripción

nacional para funcionar de un determinado modo que incluye acuerdos por fuera de la ley, que le garantizan mayores ganancias a empresarios y contratistas, y empleo y reconocimiento a los trabajadores²². El incumplimiento de los acuerdos –formales, informales, de conducta, de tareas específicas vinculadas con el oficio– produce un “quilombo”²³ en la obra, poniendo en evidencia un conflicto, es decir, la ruptura del orden que establece la confianza y la irrupción de la diferencia no negociada.

Para el caso de los chilenos, desde la socialización familiar la descendencia argentina etnifica su lugar de trabajadores, mientras que al trabajar, en su condición de clase social, ratifica la nacionalidad de los padres. Esto también significó poder pensar que no siempre la etnicidad expresada como adscripción étnico-nacional es significada negativamente, justamente dentro de un estado nacional como el argentino, que sostiene un ideal de asimilación de las diferencias culturales diluidas en un modo de vida nacional en el que, por tanto, toda diferencia es traducida como negatividad y obstáculo.

Reflexiones finales

Desde esta perspectiva y considerando el haber realizado trabajo de campo entre los años 2000 y 2001 creemos en la necesidad de observar los cambios en los significados acerca de lo que involucra ser trabajador boliviano y paraguayo en la construcción o peón rural chileno en la fruticultura.

En la industria de la construcción consideramos la relevancia de indagar acerca de los acuerdos que caracterizan al rubro, y que diariamente son señalados como prioridad en la agenda gubernamental bajo el rótulo de “trabajo en negro” e interpretados por la sociología del trabajo a partir de la distinción entre economía formal e informal. Según esta definición cuando los trabajadores son contratados en términos formales e institucionalizados y las transacciones con los empleadores son controladas por las agencias estatales, se trata del ámbito formal de la economía. En cambio, cuando se desarrollan labores redituables que no se registran ni están reguladas por el Estado, las transacciones, contratos y despidos se producen informalmente y las actividades no figuran en las estadísticas oficiales, se trata del ámbito informal de la economía (Portes, 1995).

En la industria de la construcción se combinan ambos aspectos: las empresas del sector formal reducen costos laborales a través del empleo no registrado (Portes, Castells y Benton, 1989), la realización de tareas a cargo de contratistas informales (Palomino, 1998) y el pago de bonificaciones y premios que no se consignan en el recibo de sueldo (Panaia, 1990). En tanto las consecuencias de la informalidad para los trabajadores han sido ampliamente detalladas: precariedad y vulnerabilidad, al verse obligados a combinar períodos de trabajo formal con trabajo “en negro”, cuentapropismo (“changas”) y desempleo, quedando desprotegidos en el plano previsional, médico y de riesgos laborales (Palomino, 1998).

Estas interpretaciones, si bien retoman aspectos propios de la dinámica del rubro, se formulan desde la lógica estatal más que desde la lógica práctica de la vida cotidiana de empleadores, contratistas y empleados en la obra, lógica organizada a partir de otros tipos de contrataciones y formas de pago que los que figuran en “los papeles”. Además, en la obra podemos hallar toda una serie de intercambios y “arreglos” que no pueden catalogarse ni como formales ni como informales porque no pertenecen al orden de lo regulable por el Estado. La adscripción nacional hace posible, como parte del proceso de producción de confianza y de reputación social, el funcionamiento de la industria de la construcción en los términos señalados. Queda abierta la necesidad de seguir indagando acerca del impacto que ha tenido en el sector la caída de los salarios después de la salida de la convertibilidad, tanto para los que migrar era “venir a trabajar” (resultando poco redituable en el nuevo escenario desde el punto de vista económico) como para aquellos que residen de manera permanente en nuestro país y enfrentan la puja diaria por puestos laborales e incluso por beneficios sociales.

En el caso del Alto Valle, a diferencia de períodos en el pasado, cuando la producción frutícola se caracterizaba por ser captadora de trabajadores migrantes, especialmente de origen chileno, desde mediados de los '90 no absorbe en forma continua una oferta de mano de obra local y migrante disponible (Radonich-Steimbregger, 2003), y los ingresos fluctuantes de los trabajadores se han devaluado como efecto de los índices de inflación registrados desde fines del 2001. Este proceso ha sido acompañado por la asignación de planes sociales a escala

local y en zonas residenciales aledañas a los espacios productivos, difundiendo la presencia del estado en su dimensión asistencial dentro del ámbito rural, en pos de minimizar los efectos de la desocupación. Es así como las familias de trabajadores deben insertarse en nuevas relaciones, ya no dominadas por el sistema productivo y en relación a un patrón o capataz, sino vinculadas a representantes municipales como forma de reproducir su vida familiar.

Es por ello que un contexto de retroceso del trabajo estable y de difusión de planes sociales provenientes del Estado, cabe preguntarse cómo ha modificado la presencia de estos planes la vida cotidiana de los trabajadores residentes en espacios rurales y qué sentido adquieren las adscripciones étnico-nacional de los trabajadores al establecer nuevas relaciones con los agentes municipales locales como parte de la reproducción de su vida familiar.

Pensar en la dinámica de diferenciación de grupos migrantes en la que se cruzan adscripciones étnico-nacionales y de clase implica un desafío que

involucra observar las cambiantes condiciones económico-sociales que definen lo que significa ser trabajadores “bolivianos”, “paraguayos” y “chilenos” en contextos particulares. Briones realiza un gran aporte a tales discusiones al enfatizar la importancia de recuperar la materialidad y la historicidad de la etnicidad, en tanto necesario paso teórico de desencializar la etnicidad, considerando el “proceso de constitución de grupos que perfilan su continuidad a lo largo de su transformación, en una dinámica altamente influida por la disparidad de ordenamientos sociopolíticos” (1998: 107).

Posiblemente nuestros próximos pasos sean observar cómo en las luchas y en los usos de la etnicidad como recurso por un mejor posicionamiento laboral en la construcción o en la producción rural se dirimen las disputas por el acceso a la ciudadanía, en tanto búsqueda de compatibilizar trabajo con reclamos sociales. Quizá allí, en los reclamos por un puesto de trabajo o un trabajo más digno, ser de país limítrofe no sea leído por algunos nativos como un rasgo positivo.

Bibliografía

- Anderson, Benedict. 2000. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Andrews, George Reid. 1998. *Negros e Brancos em São Paulo (1888 – 1988)*, São Paulo, EDUSC.
- Archetti, Eduardo y Stolen Kristi Anne. 1975. *Explotación familiar y acumulación de capital en el agro argentino*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Balan, Jorge. 1990. “La economía doméstica y las diferencias entre los sexos en las migraciones internacionales: un estudio sobre el caso de los bolivianos en la Argentina” en *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 15-16: 269 – 293.
- Barth, Fredrik. 1969. *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Bartolomé, Leopoldo. 1974. Los colonos de Apóstoles. Estrategias adaptativas y etnicidad en una colonia esclava en Misiones. Tesis de Doctorado: AMS Press.
- Bendini, Mónica y Radonich, Marta (coords.). 1999. *De golondrinas y otros migrantes*. Buenos Aires: La Colmena.
- Benencia, Roberto y Gabriela Karasik. 1994. “Bolivianos en Buenos Aires: aspectos de su integración laboral y cultural” en *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 27.
- Benencia, Roberto y Gabriela Karasik. 1995. *Inmigración limítrofe: los bolivianos en Buenos Aires*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Benencia, Roberto. 1997. “De peones a patrones quinteros. Movilidad social de familias bolivianas en la periferia bonaerense” en *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 35: 63-102.
- Benencia, Roberto. 1998-1999. “El fenómeno de la migración limítrofe en la Argentina: interrogantes y propuestas para seguir avanzando” en *Estudios Migratorios Latinoamericanos* 40-41.
- Blanco, Cristina. 2000. *Las migraciones contemporáneas*, Madrid, Alianza Editorial.
- Bourgois, Philippe. 1989. *Ethnicity at Work: Divided Labor on a Central American Banana Plantation*, Baltimore & London, The Johns Hopkins University Press.
- Briones, Claudia. (en prensa) “Construcciones de Aborigenidad en Argentina”. *Journal de la Societe Suisse des Americanistes*.
- . 1998. *La alteridad del “Cuarto Mundo”. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Casaravilla, Diego. 1999. *Los laberintos de la exclusión. Relatos de inmigrantes ilegales en Argentina*, Buenos Aires, Editorial Lumen.

- Casaravilla, Diego. 2000. *El "ilegal" como metáfora de la exclusión urbana*. Mimeo. Mar del Plata: VI Congreso de Antropología Social.
- Cerutti, Angel y Pita, Cecilia. 1994. "Migración y refugio económico. Los chilenos en la Patagonia. El caso del territorio del Neuquén 1880-1914". En: *Revista de la Facultad de derecho y Ciencias Sociales*, Año 2 N°2. Roca: Universidad Nacional del Comahue.
- Dandler, Jorge y Carmen Medeiros. 1991. "Migración temporaria de Cochabamba, Bolivia, a la Argentina: Patrones e impacto en las áreas de envío" en Pessar, Patricia (ed.): *Fronteras permeables. Migración laboral y movimientos de refugiados en América*, Buenos Aires, Editorial Planeta.
- Escolar, Diego. 2001. "Subjetividad y estatalidad: usos del pasado y pertenencias indígenas en Calingasta". En: S. Bandieri (coord.), *Cruzando la Cordillera. La frontera argentino-chilena como espacio social*, Neuquén: Educo.
- Fenton, S. 1999. *Ethnicity, racism, class and culture*. London: Macmillan.
- Forni, Floreal y Laura Roldan. 1996 "Trayectorias laborales de residentes de áreas urbanas pobres. Un estudio de casos en el conurbano bonaerense" en *Desarrollo Económico* 140 (35).
- Galín, Pedro. 2000. "Evolución y características del empleo no registrado en la industria de la construcción" en Panaia, Marta (comp.): *Construcción. Productividad, empleo e integración regional*, Buenos Aires, Eudeba.
- Giorgis, Marta. 1998. "Y hasta los santos se trajeron..." *La fiesta de la virgen de Urkupiña en el boliviano gran Córdoba*, Tesis de maestría en Antropología social, Universidad Nacional de Misiones.
- Giorgis, Marta. 2000. "Urkupiña, la Virgen Migrante. Fiesta, trabajo y reciprocidad en el Boliviano Gran Córdoba" en *Avá Revista de Antropología* 1: 91-106.
- Grimson, Alejandro. 1999. *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*. Buenos Aires: Eudeba.
- Grimson, Alejandro. 1999. *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*, Buenos Aires, Eudeba.
- Guber, Rosana. 1995. "De la etnia a la nación" en *Cuadernos de antropología social* 8: 61-80.
- GUBER, Rosana. 2001. *La etnografía. Método, campo y flexividad*, Buenos Aires, Grupo Editorial Norma.
- Kloster, Elba y otros. 1992. *Migraciones estacionales en el Alto Valle de Río Negro y Neuquén en el último decenio*. Mimeo. Neuquén: Universidad Nacional del Comahue.
- Kymlicks, W. y Norman, W. 1997. "El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente de la teoría de la ciudadanía". En: *La política. Revista de Estudios sobre estado y Sociedad*, N°3. Buenos Aires.
- Lomnitz, Larissa. 1975. *Cómo sobreviven los marginados*, México, Siglo XXI Editores.
- Maguid, Alicia. 1997. "Migrantes limítrofes en el mercado de trabajo del área metropolitana de Buenos Aires" en *Estudios Migratorios Latinoamericanos* 35: 31-62.
- Maguid, Alicia. 2001. "Problemas de empleo. El chivo expiatorio" en *Encrucijadas. Migraciones ¿La tierra prometida?*, Buenos Aires, UBA 1 (7):58-71.
- Margulis, Mario y Urresti, Marcelo. 1998. *La segregación negada. Cultura y discriminación social*. Buenos Aires: Biblos.
- Marshall, Adriana y Dora Orlansky. 1983. "Inmigración de países limítrofes y demanda de mano de obra en la Argentina, 1940-1980" en *Desarrollo Económico* 89 (23): 35-57.
- Marshall, Adriana. 1977. "Inmigración, demanda de fuerza de trabajo y estructura ocupacional en el Área Metropolitana Argentina" en *Desarrollo Económico* 65 (17): 4-37.
- Palma Godoy, Mario. 1995. "Integración sociocultural de la familia chilena inmigrante a Comodoro Rivadavia". En: D. Marquez y M. Palma Godoy, *Distintuir y comprender*. Comodoro Rivadavia: Ediciones Proyección Patagónica.
- Palomino, Héctor. 1998. "Articulaciones entre formalidad e informalidad en la industria de la construcción" en Carpio, Jorge; Emilio Klein; Irene Novacosky (comp.): *Informalidad y exclusión social*, Buenos Aires, SIEMPRO/OIT/Fondo de Cultura Económica.
- Panaia, Marta. 1985. *Los trabajadores de la construcción. Cambios y evolución del empleo en la industria de la construcción argentina (1947-1970)*, Buenos Aires, IDES.
- Panaia, Marta. 1992. "Reestructuración productiva y organización del proceso de trabajo en ramas tradicionales: el caso de la construcción" en *Estudios del Trabajo* 4:45-77.
- Panaia, Marta. 1995. "Demanda de calificaciones en la Industria de la Construcción" en *Estudios del Trabajo* 8-9: 73-107.
- Pereyra, Brenda. 1999. *Más allá de la ciudadanía formal. La inmigración chilena en Buenos Aires*. Cuadernos para el Debate N°4. Buenos Aires: IDES.
- Pereyra, Brenda. 2001. "Organizaciones de extranjeros de países vecinos. La función social" en *Encrucijadas. Migraciones ¿La tierra prometida?*, Buenos Aires, UBA 1(7):7285.
- Portes, Alejandro y Robert Bach. 1985. *Latin Journey. Cuban and mexican immigrants in the United States*, Berkeley & Los Angeles, California, University of California Press.
- Portes, Alejandro. 1995. *En torno a la informalidad: ensayos sobre teoría y medición de la economía no regulada*, México, FLACSO – Miguel Angel Porrúa Grupo Editorial.
- Portes, Alejandro; Manuel Castells y Lauren Benton (eds.). 1989. *The Informal Economy*, London, The Johns Hopkins University Press.
- Radonich, Martha y Steimbregger, Norma. 2003. "El trabajo rural en tiempos de reestructuración. Los asalariados frutícolas de los asentamientos periurbano-rurales del tradicional Alto Valle de Río Negro y Neuquén", ponencia presentada en las Jornadas PreASET, Neuquén. Mimeo.

Schiavoni, Gabriela. 1995. *Colonos y ocupantes*. Posadas: Editorial Universitaria-UnaM.

Vidal, Hernán. 2000. "La frontera después del ajuste. De la producción de soberanía a la producción de ciudadanía en Río Turbio". En: A. GRIMSON (comp.) *Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro*. Buenos Aires: Ediciones CICCUS-La Crujía.

Wallman, Sandra (ed.). 1979. *Ethnicity at Work*, London, The Macmillan Press LTD.

Whiteford, Scott. 1981. *Workers from the North. Plantations, Bolivian Labor, and the City in Northwest Argentina*, Austin, Institute of Latin American Studies The University of Texas.

Notas

1 Magister en Sociología y Política FLACSO- UNSJ; Filiación institucional: CAS / IDES; Dir. Postal: Virrey Arredondo 2405-12 B (1426) Capital. Tel: 011-4781-8354; 011-15-5052-3766- Email: pvargas@vgcpatagonica.com.ar

2 Magister en Antropología Social – PPAS- UNA-M; Filiación institucional: CONICET / UNA-M; Dir. Postal: Perú 238 – Cipolletti – Río Negro – Tel: 0299-477-0760- Email: vtrpin@ciudad.com.ar.

3 Verónica Trpin publicó su investigación con el título, "Aprender a ser chilenos. Identidad, trabajo y residencia de migrantes en el Alto Valle de Río Negro" en la Serie Etnográfica de la Editorial Antropofagia, Bs. As., 2004; Patricia Vargas actualmente tiene en prensa su libro "Bolivianos, paraguayos y argentinos en la obra. Identidades étnico-nacionales entre los trabajadores de la construcción", en la misma colección. Ambas investigaciones fueron producto de sendas tesis de maestría dirigidas por la Dra. Rosana Guber y aprobadas por el Programa de Postgrado en Antropología Social de la Universidad de Misiones y FLACSO-UNSJ respectivamente. Ambas se valieron de la etnografía como enfoque, cuya peculiaridad consiste en "elaborar una representación coherente de lo que piensan y dicen los nativos, de modo que esa descripción no es ni el mundo de los nativos, ni cómo es el mundo para ellos, sino una conclusión interpretativa que elabora el investigador (...) (producto) de la articulación entre la elaboración teórica del investigador y su contacto prolongado con los nativos" (Guber, 2001:15)

4 Brenda Pereyra realiza un importante aporte en este sentido al analizar la migración chilena en Buenos Aires concluyendo que "ser chileno" es una abstracción si no se observa desde las distintas manifestaciones que adquiere según el contexto de interacción en que se use. De esta manera, la "chilenidad" "está marcada por un sentimiento de pertenencia, sentimiento que se traduce en prácticas determinadas. También puede ser por omisión, negándose a desarrollar acciones típicas argentinas (...) también puede mostrarse en actitudes o formas de reaccionar frente a determinadas situaciones" (1999: 24).

5 Maguid menciona en el artículo a Michael Piore, quien precisamente en su teoría del mercado dual enfatiza el predominio de los factores pull en las estructuras de las economías de las sociedades receptoras desarrolladas. Este enfoque plantea la existencia de desigualdad en los mercados de trabajo nacionales manifestada en dos niveles: uno inferior para los trabajadores foráneos y otro superior para los trabajadores nativos (Blanco, 2000).

6 La industria de la construcción vivió su apogeo durante el período 1947-1970, como consecuencia de importantes inversiones privadas y estatales en el sector (Panaia, 1985), y fue también el sector

más dinámico en la creación de empleo en la década que va de 1970 a 1980 (Panaia, 1992).

7 El Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA), incluye las zonas de Capital Federal y el primer y segundo cordón del Gran Buenos Aires.

8 Philippe Bourgois analiza etnográficamente el caso de las plantaciones de banana de la United Fruit Company en Panamá y Costa Rica, ilustrando un claro ejemplo de segmentación horizontal cuando alude a los Guaymí, quienes ocupan mayoritariamente los peores puestos, realizando los trabajos más duros y peores pagos, en lo que él denomina un proceso de apartheid de las relaciones de producción. Negros e hispanos habían ocupado ese lugar en otros momentos históricos y posteriormente transitaron un proceso de movilidad social ascendente como propietarios de tierras. La etnicidad oficia, según el autor, como punto de referencia manipulado por la empresa para distribuir los puestos de trabajo en estrecha relación con las representaciones dominantes sobre cada grupo y sus respectivas tradiciones de militancia política (Bourgois, 1989).

9 Roberto Benencia analiza el caso de los bolivianos de las áreas rurales bonaerenses, interpretando la existencia de un proceso de movilidad social ascendente, a través de un esquema explicativo que denomina "Escalera Boliviana". En su estudio alude a la transformación operada por familias de campesinos sin tierra, que a partir de una estrategia particular de acumulación, se constituyen en productores agrícolas propietarios de tierras (Benencia, 1997).

10 Algunos estudios basados en metodologías cualitativas ya señalaban esta tendencia para la década de 1980. Tal es el caso de Dandler y Medeiros que, refiriéndose a los Cochabambinos, planteaban que "la mayoría se empleaba en un amplio espectro de trabajos de la industria de la construcción. La mayoría empezaba como jornalero y se las arreglaba para ascender a otras posiciones, incluso a la de capataz" (Dandler y Medeiros, 1991). En la década de 1990, Marta Giorgis en su trabajo sobre la Virgen de Urkupiña en Córdoba también analiza las posiciones ocupadas por los bolivianos en la construcción: hay contratistas y trabajadores, y la reciprocidad en los intercambios refiere a relaciones sociales a veces simétricas, a veces asimétricas, o ambas simultáneamente, a través de las cuales estos migrantes se vinculan entre sí y con la sociedad mayor. Concluye la autora que: "es precisamente, el lugar que cada uno ocupa en las relaciones laborales el que se confirma en el curso de la fiesta, en el compromiso de la fe, y en el ciclo anual que se abre con cada 'rodeo' y se cierra con cada 'despedida'" (Giorgis, 2000).

11 A partir de 1960, en las provincias de Salta y Jujuy, los productores de tabaco y caña de azúcar incorporan tecnologías sustitutivas de mano de obra (Marshall y Orlansky, 1983).

12 La industria de la construcción se desarrolla en diferentes submercados económicos: construcción edilicia, vial, pavimentación urbana, ferroviaria, industrial, electromecánica y sanitaria. En la construcción edilicia, que es la que importa en este estudio, prevalece el uso intensivo de mano de obra y la construcción “in situ”, debido al escaso empleo de tecnologías mecanizadas y al predominio de procedimientos manuales tradicionales (Panaia, 1995).

13 En todos los casos se trató de obras de construcción de casas y edificios, proyectadas y ejecutadas por empresas pequeñas de tipo familiar o unipersonal, con dos o tres empleados jerárquicos (arquitectos y jefes de obra).

14 Floreal Forni y Laura Roldán destacan la importancia de las redes como forma de ingreso al mercado laboral en la construcción, bajo la forma habitual del “vení conmigo”. Estas redes, analizadas en las áreas periféricas de los partidos de General Sarmiento y Moreno, funcionan en el barrio a través de relaciones de amistad y parentesco (Forni y Roldán, 1996).

15 Estudios nacionales e internacionales han destacado el papel de mediadores que asumen paisanos y parientes, así como las organizaciones de extranjeros, articulando la inserción del migrante en el lugar de destino (Benencia y Karasik, 1994; Dandler y Medeiros, 1991; Pereyra, 2001), y la importancia de las redes sociales como fuentes de recursos múltiples para nativos y migrantes (podemos mencionar el caso de los cubanos y mexicanos en los Estados Unidos, analizado por Portes y Bach, 1985; o del compadrazgo en Chile, analizado por Lomnitz, 1975, entre otros).

16 Las tareas dentro de cada grupo, desde el punto de vista del trabajo, están estratificadas en niveles de complejidad que se objetivan en la “categoría”, que constituye un espacio de intersección entre actividades que corresponde realizar y remuneración, y así figura en el recibo de sueldo. En cada uno de los grupos especializados hay “ayudantes”, “medio oficiales” y “oficiales”, en una escala que va desde tareas de menor a mayor especialización en el oficio. Algunos oficiales pueden también ocupar espacios de poder vinculados con la organización del trabajo como capataces.

17 Asimismo puede en otras situaciones transformarse en desventaja o requerir de garantías adicionales para su puesta en funcionamiento. El análisis en cada caso del contexto ofrecerá el marco de sentido para su actualización.

18 Un estudio realizado por Elba Kloster, Marta Radonich y otros (1992) plantea la relación entre el tamaño de las explotaciones y la capacidad de absorción de trabajadores temporarios y estacionales, observándose que las grandes propiedades de 25 hectáreas y más son las que poseen “mayor cantidad de mano de obra perma-

nente” mientras que la presencia de trabajadores estacionales se mantiene en éstas y en las de 1 a 10 hectáreas.

19 Entre 1965 y 1980 la superficie de cultivo se incrementó en más de 20.000 hectáreas, mientras que la producción pasó, en el mismo período, de 424.600 toneladas de manzanas a 780.000, debido a la incorporación de tecnología que maximizó la calidad de fruta de exportación.

20 En la industria de la construcción este proceso hace posible la organización de grupos de trabajo que comparten entre sí la especialización en el oficio y la adscripción nacional: así encontraremos a los “bolivianos de la colocación” o a los “paraguayos del hormigón”, pero de ninguna manera podemos afirmar una correspondencia lineal entre nacionalidades y especializaciones de manera exclusiva y/o excluyente.

21 Estudios internacionales sobre actividades ilegales y economía informal identifican “la confianza” como mecanismo social que garantiza el cumplimiento de los acuerdos individuales. Esta relación se funda en la capacidad del grupo de pertenencia para sancionar, conferir status, excluir y castigar, más que en la convicción moral. Es decir que en la confiabilidad cada miembro pone en juego su reputación social (Portes, 1995).

22 En nuestro país distintos estudios han señalado la importancia de compartir “patrones culturales, nacionalidad, etnias” (Panaia, 1992) o “lazos de orden comunitario, étnico, barrial o de parentesco” (Palomino, 1998) al momento de “conformar cuadrillas especializadas”. Sin embargo ofrecen una explicación diferente de la que hallé en mi experiencia de campo respecto de por qué es importante. Ambos autores coinciden en que puesto que el rendimiento depende más del funcionamiento global que de la suma de rendimientos individuales, la capacidad de integración grupal – “calificación colectiva” – cobra valor al momento de formar los equipos de trabajo.

23 Según lo define el diccionario la palabra quilombo originalmente tendría su origen en la palabra africana “kimbundu”, oriunda de lo que hoy sería Angola, que significaba aldea. Según Andrews (1991), en Brasil se la usaba para designar los lugares donde se ocultaban los esclavos negros que lograban escapar. Uno de los más importantes fue Zumbi dos Palmares, una federación de villas libres localizadas en una parte remota del nordeste de Brasil. Durante el siglo XVII Zumbi fue monarca del quilombo dos Palmares y consiguió mantener su independencia por más de 70 años, hasta su destrucción en 1694. En Sao Paulo, durante las décadas de 1770 y 1780 pequeños quilombos, campamentos de esclavos fugitivos, surgen en las áreas de haciendas de caña próximas a Campinas y se mantienen hasta la abolición de la esclavitud en Brasil en 1888. En Argentina el término remite al burdel o prostíbulo y se usa corrientemente para dar cuenta de situaciones de “gresca, enredo, algarabía y bochinche”. Agradecemos a Laura Colabella los comentarios y el aporte bibliográfico vinculado con esta temática.



“Esta es casa de Dios y puerta del Cielo”: La construcción sociorreligiosa de la vida de clausura en la Argentina¹

Gustavo Andrés Ludueña²

Resumen

Nuestro país posee diversas expresiones religiosas dentro del Catolicismo. Una de ellas está constituida por las órdenes contemplativas de monjas y monjes de clausura. Estas responden a diferentes carismas, fundadores, tradiciones, e historias locales. Basado en la experiencia de benedictinos/as, carmelitas descalzas y trapenses este artículo sostiene que, a pesar de su profunda variedad, las comunidades monásticas pertenecientes a las distintas órdenes religiosas comparten una idéntica estrategia para posicionarse dentro de la Iglesia Católica y de la sociedad. Esta característica que enfatiza su autonomía, independencia, y capacidad para imaginar su pasado, presente, y futuro religioso es la de presentarse como “comunidades imaginadas”.

Palabras clave: clausura, comunidades imaginadas, monjes, monjas, agencia.

Abstract

Argentinean Catholicism presents diverse religious expressions. One of them is that of the contemplative orders of enclosure monks and nuns. These orders have different charismas, founders, traditions, and local stories. On the basis of the experience of Benedictines, Discalced Carmelites, and Trappists this article argues that, despite their diversity, monastic communities belonging to these religious orders share a similar strategy for positioning themselves into Catholic Church and society. This characteristic that emphasizes their autonomy, independence, and capacity for imagining their past, present, and religious future is that of being “imagined communities”.

Key words: enclosure, imagined communities, monks, nuns, agency.

1. Introducción

La temática de este artículo se enmarca dentro de una investigación etnográfica desarrollada en comunidades monásticas pertenecientes a órdenes religiosas contemplativas³. En la Iglesia Católica Romana, a la cual estos grupos pertenecen, existe históricamente una gran división entre clero secular y regular. A su vez, dentro del clero regular hay una distinción entre quienes desarrollan su misión religiosa (“carisma”) “en el mundo”, y quienes la realizan fuera de él. Son los religiosos y religiosas de esta última categoría los que constituyen la materia de mi estudio.

A través del análisis de dos entrevistas realizadas en profundidad a dos carmelitas descalzas⁴, propongo un marco teórico-conceptual alternativo a los existentes para el análisis de las expresiones monásticas católicas en la Argentina. Los elementos conversacionales emergentes de la entrevista son comparados, confrontados, y analizados a la luz de datos observa-

cionales recogidos en otras comunidades de clausura pertenecientes a las órdenes religiosas Benedictina y Trapense. Del proceso general de análisis resultarán dos conclusiones que este artículo pretende enfatizar. La primera es que las órdenes contemplativas de nuestro país conforman un campo sociológico particular dentro del catolicismo y, más generalmente, dentro del universo religioso argentino. La segunda conclusión introduce una conceptualización de las comunidades de religiosos y religiosas de clausura entendidas como “comunidades imaginadas” (Anderson 1993), la cual discute modelos precedentes de abordaje del monasticismo desarrollados en ciencias sociales.

Abordaré estas cuestiones en cinco pasos sucesivos. Primero, definiré el monasticismo como fenómeno sociorreligioso dentro del cristianismo en general, y dentro del horizonte del catolicismo argentino en particular entendido como “opción radical”. Segundo, repasaré crítica y sucintamente algunos enfoques teóricos producidos en ciencias sociales

para su aproximación. Tercero, presentaré las características generales de la vida monástica en nuestro país, las cuales introducen su conceptualización como campo sociológico. Cuarto, presento y analizo las entrevistas mencionadas a través del cruzamiento de información procedente del trabajo de campo realizado en monasterios de clausura benedictinos y trapenses. En último lugar, argumento en favor de una perspectiva de investigación que concibe estos grupos religiosos como comunidades monásticas imaginadas (ver Anderson 1993).

2. Ascetismo y monacato

Estos términos definen conceptualmente la práctica religiosa de las órdenes contemplativas dentro de la Iglesia Católica (Weber 1978, 1984, 1996). Ascetismo proviene del griego y refiere a determinadas acciones que involucran manejos sobre el cuerpo y la mente del sujeto. Sus efectos se manifiestan sobre la persona en su totalidad, es decir, sobre su *habitus* (Bourdieu 1990; Ludueña 2002). En el mundo griego, la *askesis* (ascesis) era relacionada con la *meditatio* (manejo de la consciencia y conocimiento de sí mismo) y la *gymnasia* (ejercicio y control del cuerpo). Allí, la ascesis adquirió sistematicidad en ciertos grupos filosóficos como los estoicos y pitagóricos (Foucault 1991). Por otra parte, el monasticismo proviene del término griego *monachos* que significa hombre del desierto u hombre solitario. Los iniciadores de prácticas ascéticas dentro del cristianismo fueron los denominados “Padres del Desierto”. Estos condensaron la ascesis y la vida solitaria del *monachos*. La característica principal de estos religiosos fue la radicalización del ideal de vida cristiana según las Sagradas Escrituras⁵. Aún hoy, con notables diferencias, esta cualidad sigue definiendo la vida religiosa de las comunidades de clausura en nuestro país. En este sentido, el análisis de la entrevista permite establecer tres usos diferentes, aunque concomitantes, de la radicalidad monástica. El primero de ellos es de orden histórico.

S- [D]esde los inicios de la Orden nuestra de los carmelos [conventos carmelitas] descalzos, Teresa [Santa Teresa de Jesús] fundó a las mujeres, digamos, a las monjas, y Juan de la Cruz [1542-1591] un fraile que no se llamaba así todavía, él estaba buscando un estilo de vida un poco más este... [No se entiende en la grabación y continúa Luisa]⁶.

L- El era carmelita calzado⁷ y en aquel momento la vida religiosa, según las expresiones de la época, estaba relajada. Entonces, él busca algo distinto... algo más radical. Pensó en la cartuja⁸ como lo más radical... conoce a Teresa de Jesús [en 1567] y Teresa le dice que estando en la familia carmelitana y estando la posibilidad de generar algo nuevo ¿para qué se va a ir a los cartujos... Entonces lo enganchan en la reforma de los frailes...

En este caso, la radicalidad aparece como categoría interpretativa de la experiencia histórica para explicar la formación de la Orden Carmelita Descalza. A través de la historización de las personalidades de Teresa de Jesús y Juan de la Cruz (protagonistas indiscutibles del movimiento carmelita durante el siglo XVI), Sofía y Luisa colocan el énfasis sobre la existencia de opciones radicales en el tiempo mítico fundacional de la Orden. En este sentido, Sofía afirmaba que “[Teresa de Jesús] sentía como interiormente un llamado a vivir con más radicalidad esa vida de oración. Ella hacía referencia a los santos Padres pasados [los Padres del Desierto], bueno... los ermitaños que vivieron como con una forma de entrega a Dios muy totalitaria, muy absoluta”. Paralelamente al empleo histórico de la radicalidad, hay otro de carácter teológico que se manifiesta en el discurso de las religiosas.

S- Primero partamos de una base ¿no?, que la experiencia contemplativa es un don para todos. O sea, que no existe gente que no sea contemplativa, que no tenga el don de la vida contemplativa. Lo que pasa es que el modo de vivirlo concretamente, esta experiencia contemplativa... en nosotros es un llamado muy radical. Toda nuestra vida pasa por acá. En las otras familias religiosas [se refiere a las que no son de clausura], teniendo esta posibilidad de vida contemplativa desde los momentos de oración que tiene cada uno... lo viven así digamos desde sus momentos de sus ratos de oración, después se dedican a la vida activa.

[...]

L- Hay un llamado. Yo creo [que] los monasterios, la vida contemplativa en general, son un don de Dios para la sociedad [...] las diferencias las marca para mí el llamado, el llamado... a una radicalidad... en el Evangelio se da así⁹.

Lo contemplativo aparece como un componente común a toda forma de expresión religiosa dentro de

la Iglesia. No obstante, lo que particulariza e identifica a la experiencia monástica es, justamente, la radicalización de la contemplación¹⁰. La aparición de opciones radicales en los fundadores de la orden se presenta, igualmente, en las Sagradas Escrituras como elemento racionalizador de tales acciones. La vida contemplativa es “un don de Dios”, por lo tanto, posee como tal un fundamento teológico ya que proviene de Dios mismo. La contemplación, sin embargo, se manifiesta en todos los religiosos y de manera especial en algunos de ellos, los cuales son receptores de dicho don que se manifiesta en el “llamado”. Este llamado introduce una tercera dimensión de la radicalidad que define lo monástico en términos de la experiencia vocacional del sujeto. En este sentido, las monjas carmelitas entrevistadas definían del siguiente modo las aristas de radicalidad de la vida monástica por la que optaron.

G- *¿Cómo sería una radicalidad?...*

L- Y bueno... una radicalidad a vivir con este misterio que además... te absorbe, te inunda [habla con notable satisfacción], porque no es que... uno decide hacerse contemplativo... Dios te llama, Dios te genera capacidad, para después hacerte don. Pero eso entra dentro del misterio de Dios y de la persona... Por eso los monasterios son dones dentro de la sociedad... Porque si El no lo sostuviera no podría ser... Y en el Evangelio ves la cantidad de llamados...

[...]

S- [...] Digamos, la vida contemplativa es un don para todos pero hay una preponderancia... [“hay un llamado de Dios”, agrega Luisa] en como vivís tu seguimiento de Jesucristo. Si desde esta vida contemplativa, o desde esta vida de contemplarlo a El al servicio de los otros en un modo concreto de apostolado... El modo concreto nuestro es éste, el modo concreto de seguimiento de Jesús según el Evangelio para el resto es según la familia carismática. En unos será la educación, en otros los hospitales, en otros la inserción en las villas, trabajar con los drogadictos, [“las familias”, introduce Luisa] la familia, la sociedad, la cultura, este... en cada uno es acorde a su carisma... [...] Y hay también un llamado a vivir de este modo ¿no? No es que uno se sienta y piense “ay bueno me voy a dedicar a vivir...”. No. Hay un llamado a vivir de este modo pero porque parte de algo más profundo que es del amor a Jesús, y a seguirlo a El. Y a seguirlo a El del modo que El te invita. A cada uno lo invita de modos diferentes.

El llamado a la vida consagrada constituye la más personal y subjetiva de las dimensiones del radicalismo monástico. Este llamado implica la existencia de una relación *vis a vis* con lo divino que el sujeto percibe y vive de una manera particular. El exclusivismo vincular implicado en el llamado trasciende la vocación para introducir un “misterio”, el cual otorga carácter místico al radicalismo monástico¹¹. La presencia del llamado como elemento racionalizador nativo de la propia práctica puede encontrarlo en todas las conversaciones que mantuve con monjes y monjas pertenecientes a otras órdenes religiosas monásticas (como la Orden Benedictina y Trapense)¹². Las aristas histórica, teológica, y experiencial señaladas por las religiosas en la entrevista se condensan concretamente en una vida consagrada a la oración en el retiro. Así, el ascetismo se materializa en la práctica cotidiana a través de los votos de castidad, pobreza y obediencia.

Lo monástico, en suma, se presenta como el proyecto de una vida de retiro en el claustro organizada en torno a prácticas ascéticas que persiguen el logro de estados contemplativos para el encuentro con lo divino. Los cambios profundos acontecidos en la Iglesia durante los últimos años –principalmente a partir del Concilio Vaticano II (1962-1965)– impulsaron la reformulación de los fundamentos de este “proyecto monástico”¹³. Como veremos más adelante (ver ítem 5), los componentes más afectados de la ecuación (entiéndase, sujetos a discusión) fueron los de clausura y ascesis. Antes de pasar al análisis de estos aspectos en el monacato argentino revisaré, brevemente, las aproximaciones producidas en ciencias sociales sobre esta temática.

3. El monasticismo en las ciencias sociales

Los primeros abordajes del monasticismo en ciencias sociales se deben a Max Weber. Su interés por establecer la naturaleza histórica del capitalismo lo condujo a afirmar que las fuentes se encontraban en la ascesis practicada en monasterios medievales. Weber estableció dos formas de ascetismo. Un ascetismo intramundano –característico de grupos religiosos protestantes–, y otro extramundano –propio de las comunidades monásticas. Ambas modalidades reflejaban una relación diferencial con el mundo social (Weber 1978, 1984, 1996). Los estudios sobre

monasticismo en antropología social, por su parte, son limitados si los comparamos con las investigaciones realizadas en otros campos académicos como la historia y la sociología. En general, todos estos trabajos presentan una distinción tajante entre las expresiones occidentales –específicamente católicas– y orientales del monaquismo –tales como las hinduistas y budistas. En particular, los estudios realizados tradicionalmente en antropología sobre la materia se abocan mayoritariamente a las formas de ascetismo y monasticismo oriental (Carrithers 1979, 1983; Gombrich 1971; Kemper 1980; Obeyesekere 1981; Tambiah 1977, 1982; van der Veer 1987, 1989). Los estudios sobre monacato cristiano, por otra parte, resultan circunscriptos a temáticas específicas. Por ejemplo, cuestiones relativas al poder y el ritual (Asad 1983, 1987), epistemología teológica de los monjes (Reidhead, V. 1993), *communitas* y liminalidad permanente de las comunidades religiosas (Turner 1988), nociones del tiempo ritual monástico (Reidhead, V. y Wolford 1998), y conversión religiosa (Reidhead, M. 1998; Reidhead, M. y Reidhead, V. 2003).

Los desarrollos teóricos producidos en sociología presentan un horizonte más diverso. Perspectivas interesadas en cuestiones organizacionales de las comunidades religiosas, como la de George Hillery (1992), se dirigen a determinar los procesos que preservan la cohesión interna de estos grupos. En este caso, la explicación se basa en una solidaridad orgánica durkheimiana. Se elude así la explicación del conflicto corriéndose el riesgo de identificar lo monástico con una forma utópica de socialidad. Otras perspectivas de carácter weberiano incorporan modelos macrosociológicos para el abordaje de la relación monjes-laicos (Kaelber 1998). Esta es la teoría del “virtuoso-sociedad” que se apoya en la idea de que el religioso atrae las visitas de extraños provenientes de su medio social. Este fue el caso paradigmático en tiempos de los Padres del Desierto. Dicho modelo podría, salvando las distancias, explicar ciertos fenómenos actuales de concurrencia a los monasterios. Este paradigma también fue utilizado para el estudio del monasticismo oriental (Kaelber 1998).

Otra aproximación es la de Ilana Silber (1995). Su abordaje introduce la circulación del don y contra-don en las relaciones monjes-laicos. Este mecanismo resulta de utilidad para los casos de monasticismo mendicante como ocurre, en gran medida,

con el monacato budista. Sin embargo, este enfoque no se adapta a la situación de autarquía económica de la que gozan los monasterios en nuestro país. En estos establecimientos, la falta de dependencia de la limosna no obliga al contra-don religioso como servicio de devolución al bien concedido en calidad de obsequio como observa Silber (1995). Por otra parte, perspectivas nacidas recientemente a la luz de los efectos del Concilio Vaticano II ensayaron nuevas perspectivas. Desde la experiencia de las órdenes religiosas en Estados Unidos y su radical transformación en el período postconciliar, Patricia Wittberg introduce la teoría de los movimientos sociales para el análisis de los procesos de diferenciación y cambio en las congregaciones religiosas (Wittberg 1994). Interesada por el conflicto y los lineamientos políticos internos de las órdenes femeninas, esta visión está influenciada por los efectos del movimiento de derechos civiles (y el feminista en especial) sobre las religiosas en Norteamérica. Si bien este modelo puede resultar apto para el entendimiento de movimientos religiosos por el proyecto monástico dentro del campo contemplativo argentino, no es viable una interpolación lineal a un contexto sociohistórico como el nuestro que no experimentó los procesos señalados en Estados Unidos.

En general, ninguno de estos enfoques aborda sistemáticamente la agencia de la comunidad monástica, la cual implica la intervención de procesos comunitarios dirigidos a la adaptación, transformación y creación de realidades sociales. En suma, una agencia destinada a posicionar a las comunidades religiosas en el mundo (esto es, tanto en la Iglesia como en la sociedad). Estas apreciaciones nos conducen a determinar primeramente las particularidades del monasticismo en nuestro país.

4. Geografía contemplativa en Argentina

En el catolicismo pueden hallarse diversas manifestaciones “estrictamente” contemplativas. “Estrictamente” refiere a que tales expresiones hacen de la contemplación el *modus vivendi* cotidiano. Esta aclaración es pertinente en el sentido de que todas las líneas religiosas dentro de la Iglesia preservan una dimensión contemplativa aún cuando pueden no hacer de ella su razón de ser (tal como afirma, según veremos, una de las religiosas en la entrevista). Vere-

mos a continuación algunas de las características de las órdenes religiosas monásticas que son objeto de este trabajo.

La presencia del monacato benedictino en la Argentina es tardía con relación a su desarrollo en Europa. A partir de la instalación de la primera comunidad en 1899 en la provincia de Entre Ríos se sucedieron otras fundaciones. En la actualidad totalizan cinco establecimientos de monjes benedictinos y seis de monjas. De la Orden Cisterciense de la Estricta Observancia (también llamada Orden Trapense) se cuentan un monasterio femenino y otro masculino¹⁴. Los establecimientos benedictinos y trapenses de nuestro país pertenecen a la “Congregación del Cono Sur”. Esta incluye monasterios de los países vecinos de Chile, Uruguay y Paraguay (ver Ludueña 2003a). Actualmente existen un total de 22 congregaciones benedictinas en todo el mundo siendo la del Cono Sur la de más reciente formación. En rigor, los benedictinos constituyen una confederación de monasterios más que una orden religiosa en el sentido de estructura jerárquica vertical. Están caracterizados más bien por la horizontalidad de su organización. Este fenómeno posee notables consecuencias en el ejercicio del poder, la organización y cultura individuales de cada comunidad, los vínculos con el exterior, etc.

Aún cuando la presencia de la familia de contemplativos benedictinos llegó a la Argentina durante el siglo XX, otras expresiones de cuño ascético las precedieron. Tales fueron los casos de las carmelitas descalzas, catalinas y capuchinas (las dos últimas ramas femeninas de la Orden Dominica y Franciscana respectivamente). Su condición de mendicantes las hacía dependientes de donaciones eventuales y de la “dote” de las ingresantes (véase Braccio 1999, 2000; Fraschina 2000a, 2000b, 2000c, 2000d), no pudiendo aspirar a las modalidades de autarquía económica y autosustentabilidad que caracterizaba, y aún caracteriza, a benedictinos y trapenses. Como veremos en el siguiente apartado la realidad actual de estas religiosas cambió notablemente. Las carmelitas descalzas, por ejemplo, gozan de una importante independencia comunitaria que las acerca marcadamente a sus colegas benedictinos.

La Orden Carmelita es heterogénea en su constitución. Posee ramas femeninas y masculinas en las cuales existen vertientes “calzadas” (tradicional histórica) y “descalzas” (originadas a partir de la reforma monástica impulsada por Santa Teresa de

Jesús a fines del siglo XVI). A su vez, dentro de las últimas existe un grupo conocido como las “maravillosas” que adhieren al carisma de la Madre Maravillas de Jesús¹⁵. Estas últimas son carmelitas descalzas consideradas, por las no maravillosas, como un grupo conservador en sus costumbres monásticas y poco permeables a las reformas introducidas por el Vaticano II. En nuestro país existen 30 carmelos femeninos de los cuales 8 se adscriben como maravillosos. Todas estas formas de religiosidad responden al modelo cenobita (comunitario) de vida monástica; existen, sin embargo, modalidades eremíticas como las representadas por los cartujos y las Hermanas de Belén¹⁶. Es necesario, entonces, abordar con mayor detalle el modo en que estos religiosos y religiosas piensan, debaten e “imaginan” su propia realidad en la Iglesia y la sociedad. Este es el tema del siguiente apartado.

5. Resignificando ascesis y clausura

Cuando entré al carmelo fue la primera frase que vi. “Esta es casa de Dios y puerta del Cielo”. La entrevista había sido arreglada en día y hora. Estaba en punto. Me dirigí directo al torno y golpeé¹⁷. Al rato, una voz del otro lado sentenció: “Ave María purísima...”. “Sin pecado concebida”, respondí. Dije que tenía una entrevista con la hermana Rita. “Le paso la llave, y entra por la puerta que tiene a su derecha”, me contestó. El torno giró y la llave apareció. Fui al locutorio y esperé. El cuarto era austero. Solo una imagen de Santa Teresa de Jesús en las paredes. Una estrecha mesa y una silla mirando hacia una abertura con rejas de un denso entramado me separaban del cuarto contiguo. La escena se repetía del otro lado. La excepción era el cuadro de San Juan de la Cruz. Momentos después apareció la hermana Rita y hablamos prolongadamente... Una situación similar se presentó en otro de los carmelos que visité, en el cual tuve la oportunidad de dialogar con dos monjas de las denominadas “maravillosas”. En el monasterio donde realicé la entrevista a Sofía y Luisa, sin embargo, hubo sustanciales diferencias. Permanecí en la hospedería del carmelo por dos días. Tuvimos dos largos encuentros con ambas religiosas. Las conversaciones se desarrollaron en un locutorio donde no había rejas de por medio. Como se verá a continuación, ellas pertenecían a otra línea dentro de la orden de carmelitas descalzas. Esta situación de entre-

vista demuestra, entre otros aspectos, las diferencias internas existentes en esta orden religiosa.

L- Nosotras estamos asociadas...

G- Ah... eso, eso... lo de la organización no me queda muy claro...

L- Lo que pasa es eso, nosotras para ayudarnos a nivel formación nos hemos asociado, somos socias ¿no?... En todo el país, gente de San Juan, de Tucumán, de Neuquén... Son como pequeñas comunidades [...] En el país hay alrededor de 25 monasterios en total, de los cuales sólo 11 estamos asociados¹⁸. Y nos hemos asociado para darnos una mano, sobre todo en el campo de la formación¹⁹. Este tema de la asociación viene desde 1950 por [el Papa] Pío XII porque los carmelos contemplativos son autónomos, o sea, la autoridad máxima en la casa es la priora. Y no es que tenés una Madre Provincial...

G- Claro, ustedes no tienen abadesas [como las benedictinas y trapenses], son prioras...

S- Prioras [responden las dos al mismo tiempo], y todas hermanas con la priora que va cambiando cada tres años²⁰.

L- Aún a estos monasterios asociados tienen cada uno sus propios priores, no tenemos una superior...²¹ [...] Por el momento estamos caminando hacia una integración, pero siempre guardando las autonomías de todos los monasterios [Sofía también enfatiza la autonomía]... de todas. Somos totalmente autónomas y libres unas comunidades de otras...

[...]

S- Esto de la asociación también ha influido mucho en esto del poder adaptarnos a nuevos modos de vivir la clausura, de vivir el contacto con la gente, y de ir superando miedos... Entonces, por ejemplo, desde lo concreto... "¡ay! viste que en tal monasterio...", ponete que si hay un encuentro y vamos a un monasterio, "¡uy! mirá lo hacen así y no tienen tal rosca"... volvés a tu monasterio lo charlás... se busca el sentido [...] buscás el sentido de lo que estás viviendo y la expresión de lo que querés vivir. Pero esto de la asociación nos ha ayudado mucho a impulsar, a seguir creciendo, y a simplificar [Luisa también dice que ayudó "a simplificar mucho la vida"]²².

[...]

L- Es más, se puede decir que la clausura es un medio, genera un espacio para poder hacer posible la vida contemplativa... ya no tiene el sentido que en otros siglos se tuvo [no se entiende bien]. La clausura genera una especie de microclima para poder vivir

este seguimiento, este modo, que no podría ser de otra manera porque viviríamos con gente a cada rato... ["claro, sería imposible", apunta Sofía] Es un medio... [...] Esto es clausura, aunque no haya rejas. La clausura la da, yo creo, el estilo de vida ¿no?, que se desarrolla adentro. A mí no me gusta mucho hablar de clausura porque en realidad la clausura como tal es un medio, yo prefiero hablar de vida contemplativa que se desarrolla dentro de un espacio. Y que tiene, obviamente, sus códigos y sus reglas de juego [acordes] a las familias carismáticas. Lo que pasa en los otros tiempos... las rejas significaban "La Vida Contemplativa" [enfatisa irónicamente] [...] recién ahora estamos... a partir del Concilio Vaticano II, recién ahora estamos resignificando... Pero fue de lo que hablamos de los [carmelos] maravillosos...

Sobre la organización cotidiana en el monasterio y la realización de los oficios (celebraciones) religiosos diarios, se afirmaba lo siguiente.

S- [...] Se va realizando en torno, primero, a la celebración eucarística [misa], y a las oraciones litúrgicas²³. Tenemos la misa a la mañana, y vamos estructurando el día para poder compensar la oración, los diversos momentos, oración en común, oración en soledad, que tenemos dos horas, una hora por la mañana y otra por la tarde, con espacios de fraternidad y espacios de estudio y de trabajo. La primera oración es a las seis de la mañana... [...] Después una hora de oración personal, que la podés hacer donde quieras en tu pieza, en el coro [...] Después siete y media es la misa con laudes [celebración religiosa matutina], y después ya es toda la mañana de trabajo hasta las doce y media que tenemos sexta [celebración religiosa del mediodía]. Después vamos a comer, en general comemos en silencio en el almuerzo mientras leemos algo... algo del carisma...²⁴ [...] Y después de leer, después comer lavamos los platos y eso... y ya empieza la recreación nuestra. Tenemos equilibrado, y Teresa quería que fuera así, los espacios de soledad y oración, con los espacios de fraternidad y vida común. Después de la recreación nuestra, que dura una hora también, tenemos un ratito de descanso... y ya la tarde la dedicás o al taller, o la tarea que te toca en trabajo, o bueno... estudios y a las siete de la tarde tenemos las vísperas [celebración religiosa de la tarde]. Otra hora de oración personal, la cena, recreación y completas [celebración religiosa de la noche] y ahí se termina nuestro día... Eso de

lunes a viernes, los sábados a la mañana es limpieza general de la casa, y los sábados a la tarde es todo el mantenimiento del parque.

[...]

G- Ahora, digamos en términos así económicos... ¿cómo se organizan?

S- Nosotras nos mantenemos con el trabajo nuestro. Ese es nuestro ingreso. Digamos... no recibimos donaciones, o sea, alguien te puede donar algo pero no es que nos mantenemos de eso²⁵. Ni subvenciones, ni... pagamos el gas, el teléfono, la luz como todo el mundo [...] Cada una de nosotras tenemos un espacio de taller. Una de las hermanas se dedica al telar, la otra se dedica a hacer unos gráficos en computación, la otra hace rosarios, cadenas, otra de las hermanas también hace telar, otra hace ornamentos que es la ropa de los curas, lo que se usa en la misa ¿viste? [...] Otra de las hermanas hace cosas con cuero desde los cinturones hasta materas, carteras, una Biblia, breviarios, llaveros, cualquier cosa. Otra... Luisa hace fotos postales...²⁶

[...]

G- ¿Ustedes normalmente salen del monasterio o siempre están acá?²⁷

S- Claro, por ejemplo, dentro de los oficios nuestros... a ver, una hermana es hospedera, otra hermana es tornera que es la que atiende. Le decimos tornera, porque antes nosotros también teníamos torno. Hasta cuando yo entré... [Hace memoria, duda por un segundo, y luego afirma] todavía teníamos torno, sí.

G- Pero ahora lo cambiaron por la ventana.

S- [...] Pero hasta hace poco, que sé yo... hará cinco años que tenemos la ventanita²⁸. Bueno así que... alguna es tornera. Otra es enfermera, es otra de nosotras ¿no?... Otra es la priora, otra... Una es despensera que organiza las cosas de la despensa de...

G- ¿Las compras y ese tipo de cosas?...

S- Y otra es la que hace las compras. Así que dos veces por semana esta hermana que hace las compras sale. Y aparte que antes, o algunos monasterios todavía lo conservan, las cosas que necesitabas se las pedían a gente amiga²⁹. Entonces vos le dabas la lista, la plata pero... fue un gran avance eh... que bueno las mujeres de este monasterio, en el momento que pudieron compraron un auto o lo consiguieron no sé como, y empezaron a "hacer ellas" sus propias compras [comillas mías] [...] Después si necesitás para

algo salís. Entonces, si querés ir al médico, a la odontóloga, a comprarte zapatillas [risas]...

G- ¿Y para eso necesitás una autorización de la priora?, o...

S- Mirá no es con autorización escrita...

G- Pero tampoco te podés ir...

S- Voy y le digo "mirá Lucy"... hay un aviso previo, "mirá Lucy, yo necesito ir a la odontóloga tengo turno el viernes a las nueve de la mañana". "Ah bueno, bueno... si está el auto llevatelo". No es que agarrás y te vas porque si alguno te precisa... Tenés más o menos combinado. O le decís... "mirá tengo que ir a averiguar..." [...] Simple... no es nada, nada... no, no es simple [risas]³⁰.

G- Claro, y eso es lo que es diferente en las otras [las maravillosas]...

S- Ah, no, no, ni hablar... [niega enfáticamente] [...]

G- Este... si por el tema de los votos yo lo había marcado acá. Si.

S- Estamos consagradas a Dios por medio de lo que llamamos "los votos religiosos" que para nosotros son tres, castidad, pobreza y obediencia³¹. Pero esto que veníamos diciendo recién, antes el contenido de los votos, la teología religiosa sobre los votos hacía hincapié en los aspectos sacrificiales por ahí... La obediencia desde la renuncia a la propia voluntad, la pobreza desde la renuncia a los propios bienes, la castidad desde la renuncia a tener una familia y a toda la dimensión de tu sexualidad... Entonces había una cosa así como muy sacrificial [...] Hoy por hoy la concepción es totalmente distinta de los votos, y la vivencia es totalmente distinta. De hecho, el voto de la pobreza [dice pobreza pero corresponde "obediencia"] no te obliga en absoluto a perder tu propia voluntad sino a discernir y a dialogar y a... buscar conjuntamente con el que es tú superior la voluntad de Dios³². Para tu vida, para la comunidad ¿no? Pero siempre se realiza... hoy llamamos lo que es la "obediencia dialogal", porque siempre se realiza en un clima de diálogo y de confrontaciones, de idas y vueltas... Nunca es una obediencia así ciega de... [no se entiende que dice] vos no podés ni siquiera pensar contrario a eso. Cosa que antes sí era así. Ni siquiera no sólo que no lo podías expresar, ni siquiera podías pensarlo de modo contrario. Pero antes te digo siglos ¿no?...³³ Hoy no, es otra concepción [...] Y el voto de pobreza no es ya por la renuncia de los bienes sino que implica otras perspectivas. Por ejemplo, la vivencia de la solidaridad con quienes no tienen. Por quie-

nes hacen voto de pobreza sin saberlo, porque son obligados a la pobreza. Por una masa excluyente de [...] los capitales que te afanan todo. Entonces hay una dimensión como de solidaridad con los más pobres y una dimensión de decir bueno... los bienes que tenemos, como comunidad, que estén puestos al servicio [...] de la gente, al servicio de la sociedad, cómo vivir en solidaridad con lo que los otros viven³⁴ [...] Y el voto de la castidad, tampoco hoy se toma así como una renuncia... la implica por supuesto... [...] Toda tu dimensión de un ser femenino, tu ser masculino es consagrado a Dios. Donde tendrás que hacer también todo un trabajo de integración de los factores femeninos, masculinos de tu personalidad a nivel psicológico. Pero no hay un desprecio en absoluto de tu cuerpo o de tus modos de sentir o de tus modos de pensar o de... de lo que Dios te hizo. Dios te hizo mujer, te hizo varón. Y es como una... al contrario, es toda una valoración grande de lo que sos, consagrada a Dios... De modo... y la renuncia no pasa por renunciar a la sexualidad, sino renunciar a una forma de pensar la sexualidad desde la genitalidad. Pero nuestra sexualidad tiene que ser integrada a nuestra vida, sino dejamos de ser mujeres. Entonces, es como una concepción muy diferente a lo que por ahí opina la mayoría de la gente³⁵.

El análisis de la entrevista y la comparación de aspectos compartidos con otras órdenes religiosas permiten establecer importantes diferencias con respecto a su historia, espiritualidad, y prácticas religiosas. También existen, no obstante, importantes similitudes. Carmelitas, benedictinos/as y trapenses comparten una matriz común que radica en la práctica de un ascetismo cristiano definido por una vida de radicalidad centrada en el Evangelio. Los elementos componentes de esta matriz de parentesco, presentes en las comunidades de diferentes familias contemplativas, son los siguientes: 1) pertenencia a la misma estructura institucional de la Iglesia Católica; 2) sistema de prácticas ascéticas (materializadas principalmente en los votos de castidad, pobreza y obediencia); 3) estructura litúrgica de oración (compuesta por los oficios religiosos diarios); 4) trabajo comunitario (organizado sobre la base de una división de ocupaciones, funciones, y responsabilidades); 5) desarrollo intelectual a través del estudio y lectura personal; 6) estructura de autoridad (basada en la elección de un abad, en el caso de trapenses y benedictinos, o una priora, para el caso de

las carmelitas); 7) vida en común (por la cual se comparten numerosas experiencias en calidad de grupo social); 8) socialidades intra, extra, e intercomunitarias (que regulan las formas de relación social internas y externas de cada comunidad); 9) autoidentificación como monje o monja de una determinada familia religiosa, y adscripción identitaria asociada a un lugar de pertenencia circunscripto al propio monasterio.

Por otra parte, la interpretación de la entrevista proporciona importantes definiciones en torno a los establecimientos monásticos. Estos presentan acentuadas divergencias con relación a su vinculación con la sociedad y permeabilidad a las cosas del mundo. El análisis apunta hacia una relativización de la noción de “retiro del mundo” y, por lo tanto, a una resignificación del concepto de clausura. En este sentido, las diversas modalidades de socialidad existentes en los distintos monasterios permiten hablar de “topologías claustrales” en lugar de una idea uniforme, homogénea y absoluta de clausura. Por último, los elementos citados sustentan la idea de que los actores religiosos poseen su propio lugar dentro del campo católico –distinto del clero diocesano– y del universo religioso nacional. Este campo contemplativo o monástico posee sus propias instituciones, actores, prácticas, historia, y relaciones sociales (la asociación inter-monasterios señalada es un buen ejemplo de estos vínculos sociales). Resta por interpretar la agencia de los actores dentro de este particular campo sociológico. Este es el objetivo del siguiente apartado.

6. Comunidades monásticas imaginadas

Como afirmé anteriormente, un enfoque de las comunidades contemplativas en la Argentina debe incorporar su capacidad de acción y autodeterminación. Los procesos de resignificación de la ascesis y la clausura explicitados apuntan en esta dirección, y señalan una revalorización de la agencia monástica (históricamente más dependiente de poderes eclesiales y seculares). La aproximación propuesta tiene que responder preguntas tales como de qué modo la comunidad se piensa a sí misma, cómo imagina su experiencia de Dios en el mundo y, finalmente, cómo la lleva a la práctica. Los aportes de Benedict Anderson (1993) sobre las “comunidades imaginadas” resultan valiosos en este sentido. Esta

perspectiva, pergeñada originalmente para abordar la constitución de los estados nacionales y el nacionalismo, puede permitir responder a los interrogantes mencionados. Según este autor, la nación se define como “una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana” (Anderson 1993:23). La consideración de estos grupos religiosos como comunidades imaginadas se funda en concepciones que trasuntan estrategias de orden dialogal y consensual en la construcción del proyecto monástico. Sus características principales son las de creatividad y materialidad de lo que es objeto del proceso de imaginación. Este proceso es siempre social y constructivo. En él participan activamente los miembros de las comunidades que buscan consensualmente las alternativas posibles a distintas cuestiones (por ejemplo, las formas de lo ascético en la vida cotidiana, o las relaciones con el exterior a través de una problematización de la clausura). La imaginación es aquí un componente activo y generador de nuevas realidades. La materia de imaginación es tanto de orden religioso como político. La autodefinición de las religiosas “como pequeñas comunidades orantes al servicio del pueblo de Dios”, y “[a]l servicio de la gente, al servicio de la historia, de la cultura, del pueblo, [y] de la sociedad” implican valores de imaginación no sólo espiritual sino, también, político.

Una de las dimensiones imaginadas puede ser la de la ascesis (asociada a los votos religiosos de castidad, pobreza, y obediencia). Las prácticas que revisten aristas ascéticas poseen distintos grados de dificultad en su cumplimiento y, no pocas veces, son fuente de conflictos internos. Como vimos, la obediencia es un ejemplo de ello. Sus diferentes expresiones en los establecimientos religiosos reflejan las distintas estructuras del poder dentro de ellos. Aún cuando estas pueden manifestar formas más o menos verticales u horizontales en su diseño formal, todas ellas tienden en general –si bien en distintos grados– a modalidades democráticas de participación y decisión colectiva. A esto se refería una de las religiosas con la “obediencia dialogal”.

Por otro lado, la clausura es en sí misma otra de las dimensiones sujetas a procesos comunitarios de imaginación. Las formas de la experiencia religiosa de estas comunidades está influida por socialidades de orden intra, inter, y extracomunitarias. El carácter final que estas socialidades deben revestir de acuerdo a un proyecto monástico imaginado –espe-

cialmente las intra y extracomunitarias–, fragmenta el espacio social de las comunidades contemplativas en posiciones contestatarias divergentes (¿tal vez ortodoxas y progresistas?). Tal es el caso de las carmelitas asociadas y las que no lo están, incluyendo a las maravillosas como sector de carácter más conservador. Todas estas líneas internas denotan interpretaciones y proyectos de monasticismo diferente. Cada comunidad monástica establece las modalidades, alcances, y principios que caracterizan su relación con el mundo.

Estos procesos de pensarse a sí mismas como comunidades religiosas e imaginar su experiencia de Dios así como su puesta en práctica indican, implícitamente, que la materia de interpretación no es otra que la acción, función y lugar de los grupos contemplativos dentro de la Iglesia y la sociedad. Como se afirmó anteriormente, el Concilio Vaticano II generó muchos de estos puntos de reflexión y conflicto y delegó en las órdenes religiosas su resolución. En el contexto de una estructura regida por la horizontalidad, como es el caso de estos grupos, el rol activo en las decisiones es desempeñado por las mismas comunidades. Esto les otorga poder para evaluar, decidir, imaginar, y ejecutar distintos proyectos monásticos (algunos de los cuales pueden entrar en disputa). La condición de comunidad imaginada refiere, en suma, al potencial autónomo de cada comunidad para diseñar su propia misión en el mundo y experiencia religiosa-monástica.

7. Conclusión

La entrevista analizada permitió determinar ciertas características de las comunidades de carmelitas descalzas en la Argentina. En especial, las dimensiones asociadas a la clausura, retiro y ascetismo. También pudieron establecerse diferencias con otras vertientes internas dentro de la misma orden religiosa. Las características mencionadas de monjas y monjes benedictinos/as y trapenses ilustraron, asimismo, la presencia de una matriz común a todas estas expresiones de religiosidad.

Las comunidades pertenecientes a órdenes religiosos contemplativos de nuestro país (tales como benedictinos, trapenses, carmelitas descalzas, dominicas, clarisas, cartujos y Hermanas de Belén), conforman un campo sociológico específico dentro del catolicismo y, más ampliamente, dentro del

campo religioso nacional. La particularidad de los actores sociales involucrados –monjes y monjas de clausura–, las instituciones, prácticas, historia, y relaciones sociales con otros actores conceden al campo contemplativo argentino su propia identidad. Su dinámica está dada por los grupos religiosos que lo conforman y que aquí defino como “comunidades imaginadas” (Anderson 1993).

Los procesos de resignificación operados sobre la ascesis y la clausura demuestran la agencia de estas

comunidades y su potencial individual para generar diversas alternativas, aún dentro del universo de la misma orden religiosa. La radicalidad de la opción monástica, por su parte, transforma a monjas y monjes en actores protagónicos de sus propios destinos dentro del campo social. La radicalidad define su condición de propietarios y forjadores de su propia vocación, lo cual los hace también protagonistas del rol de actores sociales dentro de la Iglesia y de la sociedad en la que se insertan.

Bibliografía

- Anderson, Benedict. 1993. *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el Origen y la Difusión del Nacionalismo*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Asad, Talal. 1983. “Notes on body pain and truth in medieval Christian ritual”. In: *Economy and Society* 12:287-327.
- . 1987. “On ritual and discipline in medieval Christian monasticism”. In: *Economy and Society* 16:159-203.
- Benito, San. 1990. *La Regla de los Monjes*, Luján, ECUAM.
- Bourdieu, Pierre. 1990. *The Logic of Practice*. Stanford, Stanford University Press.
- Braccio, Gabriela. 1999. “Para mejor servir a Dios. El oficio de ser monja”. En: F. Devoto y M. Madero (org.), *Historia de la Vida Privada en la Argentina I*. Buenos Aires, Taurus. pp. 225-273.
- . 2000. “Una ventana hacia otro mundo. Santa Catalina de Sena: primer convento femenino de Buenos Aires”. In: *Colonial Latin American Review* 9(2):187-212.
- Carrithers, Michael. 1979. “The Modern Ascetics of Lanka and the Pattern of Change in Buddhism”. In: *Man* 14:294-310.
- . 1983. *The Forest Monks of Sri Lanka. An Anthropological and Historical Study*. New Delhi, Oxford University Press.
- Foucault, Michel. 1991. *Tecnologías del Yo y otros textos afindes*, Barcelona, Paidós.
- Fraschina, Alicia. 2000a. “La Clausura Monacal: Hierofanía y Espejo de la Sociedad”. En: *Andes. Antropología e Historia* 11:209-236.
- . 2000b. “La dote canónica en el Buenos Aires tardocolonial: monasterios Santa Catalina de Sena y Nuestra Señora del Pilar, 1745-1810”. In: *Colonial Latin American Historical Review* 9(1): 67-102.
- . 2000c. “‘Comían de la mesa del Señor’: El espíritu de pobreza en el monasterio de las monjas capuchinas de Buenos Aires (1749-1810)”. En: *Archivo Ibero-Americano* 60:69-86.
- . 2000d. “Despreciando el mundo y sus vanidades. Los conventos de monjas en el Buenos Aires colonial”. En: *Cuadernos de Historia Regional* 20-21: 71-101.
- Gombrich, Richard F. 1971. *Precept and Practice. Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*. Oxford, Oxford University Press.
- Hillery, George A. 1992. *The Monastery. A Study in Freedom, Love, and Community*. Westport, Praeger.
- Kaelber, Lutz. 1998. *Schools of Asceticism. Ideology and Organization in Medieval Religious Communities*. Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press.
- Kemper, Steven. 1980. “Reform and Segmentation in Monastic Fraternities in Low Country Sri Lanka”. In: *The Journal of Asian Studies* 40:27-41.
- Lekai, Louis. 1977. *The Cistercians. Ideals and Reality*. Kent, Kent University Press.
- Ludueña, Gustavo A. 2000. “Ora et labora: Ethos y cosmovisión entre los monjes de San Benito en el proceso cotidiano”. En: *Mitológicas* XV: 49-73.
- . 2002. “Etnografía, Habitus y Forma de Vida: Una Experiencia de Campo en Comunidades Religiosas de Clausura”. En: *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano* 19:365-384.
- . 2003a. “Praesentias: ascetismo y liminalidad en comunidades contemplativas benedictinas del Mercosur”. En: *Ciencias Sociales y Religión* 5: 123-152.
- . 2003b. “Monasterios e instituciones totales: relaciones entre etnografía y construcción de teoría social”. En: *Revista de Antropología* Avá 4: 111-126.
- Obeyesekere, Gananath. 1981. *Medusa's Hair. An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*. Chicago, The University of Chicago.
- Reidhead, Mary Ann. 1998. “Meaning, Context and Consensus in Becoming and Remaining Benedictine”. In: *Magistra. A Journal of Women's Spirituality in History* 4:44-56.
- y Reidhead, Van A. 2003. “From Jehovah's Witness to Benedictine Nun: The Roles of Experience and Context in a Double Conversion”. In: A. Buckser y S. Glazier (org.), *The Anthropology of Conversion*. Lanham, Rowman & Littlefield. pp. 183-198.
- Reidhead, Van A. 1993. “Structure and Anti-Structure in Monasticism and Anthropology: Epistemological Parallels and Adaptive Models”. In: *Anthropology of Consciousness* 4:9-22.

- y Wolford, John B. 1998. "Context, Conditioning, and Meaning of Time-Consciousness in a Trappist Monastery". In: A. Hameroff y A. Alwyn (org.), *Toward a Science of Consciousness II: The Second Tucson Discussions and Debates*. Cambridge, The MIT Press. pp. 657-665.
- Silber, Ilana Friedrich. 1995. *Virtuosity, charisma, and social order: A comparative sociological study of monasticism in Theravada Buddhism and medieval Catholicism*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Tambiah, Stanley J. 1977. *World Conqueror and World Renouncer. A Study of Buddhism and Polity in Thailand Against a Historical Background*. Cambridge, Cambridge University Press.
- . 1982. "The renouncer: his individuality and his community". In: T. N. Madan (org.), *Way of Life. King, Householder, Renouncer. Essays in Honor of Louis Dumont*. New Delhi, Vikas Publishing House. pp. 299-320.
- Turner, Victor W. 1988. *El Proceso Ritual. Estructura y Antiestructura*, Madrid, Taurus.
- van der VEER, Peter. 1987. "Taming the Ascetic: Devotionalism in a Hindu Monastic Order". In: *Man* 22:680-695.
- . 1989. "The power of detachment: disciplines of the body and mind in the Ramanandi order". In: *American Ethnologist* 16:458-470.
- Weber, Max. 1978. *Sociología de la Religión*, Buenos Aires, La Pléyade.
- . 1984. *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*, México, Premia Editora.
- . 1996. *Economía y Sociedad. Esbozo de Sociología Compresiva*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Wittberg, Patricia. 1994. *The Rise and Decline of Catholic Religious Orders. A Social Movement Perspective*. Albany, The State University of New York Press.

Notas

1 Una versión preliminar de este artículo fue presentada en el VII Congreso Argentino de Antropología Social, celebrado en Villa Giardino (Córdoba) del 25 al 28 de mayo de 2004, bajo el título "Ordenes Religiosas Contemplativas en la Argentina: Realidades, Enfoques y Perspectivas". Agradezco las numerosas preguntas y comentarios formulados oportunamente por los presentes en la Comisión de Antropología de la Religión. Los mismos permitieron realizar sustanciales agregados y modificaciones al trabajo original para ilustrar aspectos fundamentales tratados en este artículo. Deseo expresar, también, mi deuda para con las monjas y monjes que tan cálida y pacientemente supieron canalizar mis inquietudes etnográficas durante la investigación de campo. Finalmente, mi agradecimiento para la Universidad de Buenos Aires por su reconocimiento a este trabajo mediante el otorgamiento de la beca doctoral que sustenta económicamente esta investigación. Un último reconocimiento, aunque no menos importante, para la Queen Elizabeth II Library de la Memorial University of Newfoundland (Canadá), donde puede revisar y analizar gran parte del material bibliográfico aquí empleado.

2 Master en Antropología Social, Facultad de Filosofía y Letras, U.B.A. Honorio Senet 1371, dto. 3, San Martín (1650), B.A. T.E. 011-154-0929605. Email: galudena@hotmail.com

3 El trabajo de campo fue llevado a cabo en comunidades de monjes y monjas pertenecientes a las órdenes Benedictina, Trapense, y Carmelita Descalza durante los periodos 1997-98, 2000-02 y 2004. Estos grupos están localizados en establecimientos religiosos de las provincias de Buenos Aires, Córdoba, Entre Ríos, y Tucumán. En cada uno de ellos realicé entrevistas, observación, y participación en diversos rituales.

3 Las entrevistas fueron realizadas en 2004 en un monasterio de la provincia de Buenos Aires. Los nombres de las religiosas entrevistadas—Luisa y Sofía—y de otras hermanas son seudónimos. Las iniciales al inicio de cada extracto corresponden a sus nombres. El resto de los datos citados en este trabajo forman parte del período de trabajo de campo mencionado (ver nota 1).

4 El ascetismo en el cristianismo primitivo logró mayor sistematización con la aparición de las primeras directrices para el gobierno de la vida solitaria. Ejemplo de ello fueron la *Regula Magistri* (de autor desconocido) e *Instituciones Cenobíticas* de Juan Casiano; ambas preceden a *La Regla de los Monjes* redactada por San Benito de Nursia (fundador de la Orden Benedictina) en el 430 d.C. También Santa Teresa de Jesús (1515-1582) redactó siglos después una regla para las carmelitas descalzas. Estos manuales reguladores para el ejercicio de la vida contemplativa se detienen en aspectos relacionados con el cuidado del cuerpo, la oración, la organización de las comunidades religiosas, el sustento, la elección de autoridades, etc.

5 Los puntos suspensivos presentes en los distintos extractos de la entrevista obedecen a silencios de las entrevistadas, ya sean pausas para profundizar lo dicho o para buscar expresiones más exactas. También pueden señalar los momentos en que alguna idea queda en el aire a causa de que ellas mismas se interrumpen en la conversación. Por otra parte, los puntos suspensivos entre corchetes "[...]" los introduzco para señalar los cortes de los fragmentos extractados del diálogo.

6 La diferencia entre calzados y descalzos es introducida con la reforma de Teresa de Jesús en el siglo XVI. Los descalzos señalan simbólicamente las intenciones de retorno a la austeridad originaria de los carmelitas (ver ítem 4).

7 Se denomina cartuja a los monasterios de monjes cartujos fundados por San Bruno. Su espiritualidad monástica es de tipo eremítico y no cenobítico. Es decir, viven más en forma solitaria que comunitaria (ver ítem 4).

8 La mención de la "radicalidad" es fundamental dado que caracteriza notablemente a la vida monástica y me fue mencionado por monjes y monjas de otras órdenes religiosas en varias ocasiones.

9 En este sentido, una distinción empleada con frecuencia para caracterizar a las distintas órdenes regulares es —aunque inexacta— la de "activos" y "contemplativos". Esta diferenciación presupone que ciertas expresiones religiosas son activas por desarrollar labores

concretas pastorales o de otro tipo “en el mundo”, quedando así los contemplativos como “pasivos”. La imprecisión descansa, como veremos, en que ambas modalidades ejercen alguna forma de agencia (ver ítems 5 y 6).

10 La importancia del llamado personal a la vida monástica es particularmente relevante en el ingreso al monasterio. San Benito recomienda lo siguiente al abad: “No se reciba fácilmente al que recién llega para ingresar a la vida monástica, sino que, como dice el Apóstol, *probad los espíritus para ver si son de Dios*” (1990[430 d.C.]:165). Durante el denominado “proceso de discernimiento”, tanto el candidato como la comunidad ponen a prueba la validez del supuesto llamado que manifiesta el neófito. Este punto fue parcialmente abordado en trabajos precedentes (ver Ludueña 2000).

11 Un estudio interesante, no realizado hasta el momento, sería el de explorar la presencia del llamado en otras expresiones religiosas dentro de la Iglesia; especialmente, en el sacerdocio. Si bien algunos datos de campo me permitirían inclinarme hacia una respuesta afirmativa sobre su existencia en este campo, restaría determinar el origen de dicho llamado. Mientras en jóvenes seminaristas parecería manifestarse un llamado de la Iglesia (tal como algunos me han afirmado), en los monjes y monjas se presenta claramente un llamado directo de Dios. Por ello, el llamado en el monasticismo obedece a un devocionalismo marcadamente cristológico (en cierta forma, muy próximo al devocionalismo mariano, de notable impulso durante la pasada centuria).

12 El “proyecto monástico” no es una categoría nativa. La introduzco para referir a la concreción del ideal de vida cristiana fundada en las Sagradas escrituras (y en las normativas de los fundadores a través de las distintas reglas religiosas) que persiguen las órdenes contemplativas. Este proyecto tiene un carácter concreto, operativo, y variable de acuerdo a la comunidad considerada. Cada una de ellas lo imagina individualmente y, como veremos, incorpora en este proceso tanto elementos espirituales como políticos.

13 Esta orden religiosa se origina durante el siglo XVII en La Trappe, Francia, como resultado de una reforma interna dentro de la Orden Cisterciense. Su meta fue la volver a los fundamentos primitivos de austeridad. De allí su denominación de “estricta observancia”. Estos monjes adoptan, al igual que los benedictinos, la Regla de San Benito (ver Lekai 1977).

14 La Madre Maravillas (1891-1974) es una carmelita descalza de origen español que dio impulso a un movimiento de carmelos que optaron por un seguimiento estricto de los lineamientos de Teresa de Jesús. Ella fue recientemente canonizada (2002) y es objeto de devoción popular en todo el país.

15 Ambas constituyen expresiones monásticas contemplativas presentes en nuestro país. Estas órdenes religiosas responden, en rigor, a formas semi-eremíticas dado que intercalan vida solitaria y comunitaria simultáneamente.

16 El torno es un pequeño dispositivo giratorio de madera en forma de cruz que separa dos ambientes contiguos. Este sistema permite que una monja situada al otro lado pueda recibir algún objeto o atender a la gente sin tener contacto físico directo con la persona. La encargada de su atención se denomina “tornera”. En los monasterios de carmelitas descalzas que siguen tradiciones más conservadoras aún lo emplean. En los carmelos reformados fue reemplazado por una ventana de doble hoja en su lugar, aunque la monja encargada de su atención sigue recibiendo la misma denominación de tornera.

17 Según me explicaron ambas religiosas la no asociación de algunos monasterios parecería deberse, sencillamente, al ejercicio de la libertad individual de cada comunidad de plegarse o no a dicho agrupamiento.

18 La formación es un ámbito en el que las religiosas han sido largamente marginadas dentro de la Iglesia Católica. Esta constituye una cuestión importante para ellas. La referencia a Santa Teresa como “Doctora de la Iglesia” en distintas oportunidades de nuestra conversación apunta a una revalorización en este sentido.

19 Al igual que benedictinos y trapenses poseen un sistema electivo de autoridades. En este caso, por el contrario, la duración del abad o abadesa de la comunidad es por seis años.

20 Se refiere a un superior provincial como ocurre en otras órdenes religiosas (como jesuitas, mercedarios, etc.). Así como los benedictinos poseen un “Abad Primado” con sede en Roma (como figura principal de toda la confederación), las carmelitas tienen un general de toda la orden. No obstante, en ambos casos el poder es sólo simbólico y sin injerencia efectiva dentro de las comunidades.

21 Como veremos más adelante en la entrevista, dicha simplificación obedece a las modalidades en que se maneja la autoridad dentro de las comunidades.

22 La estructura de las Horas Litúrgicas es la misma en todas las órdenes monásticas. Los benedictinos/as y trapenses realizan idénticos oficios religiosos. Estos son: vigiliat, laudes, misa, sexta, nona, vísperas, y completas. Cada una posee un significado teológico común, pero varía de monasterio en monasterio en términos de contenido, duración, performance ritual, etc.

23 La comida en silencio y la lectura son también características de benedictinos/as y trapenses. La lectura sobre algo del carisma refiere a material asociado directamente a la espiritualidad teresiana.

24 Algunos monasterios pueden recibir eventualmente donaciones. No obstante, todos subsisten de actividades productivas que varían en rubro y volumen de producción.

25 Benedictinos y trapenses poseen una similar división de tareas, aunque las ocupaciones concretas sean otras. Sus economías son agrícolas, ganaderas, o agro-industriales.

26 Formulé esta pregunta con una doble intención. Por una parte, para evaluar la permeabilidad del monasterio al exterior a través de los contactos con el mundo. Por otra parte, para determinar las formas de autoridad. En estos establecimientos los permisos suelen ser un buen termómetro para ponderar su modalidad de acción.

27 En monasterios benedictinos y trapenses, el lugar ocupado por la tornera es el del denominado “portero”. Este es un miembro de la comunidad que se encarga de recibir a la gente que se acerca a estos lugares. La ausencia del torno, reemplazado por una ventana abierta, remite a cambios profundos en el modo de llevar adelante la espiritualidad teresiana. Esto obedece, en suma, a una nueva estrategia de situarse y presentarse en el mundo.

28 Este es otro de los aspectos que marca el proceso de apertura de la clausura de muchos monasterios.

29 Los pedidos para salir del monasterio por razones médicas y familiares (cuando éstos se tratan de casos de fuerza mayor) son normalmente los únicos autorizados. Aún en los establecimientos pertenecientes a las carmelitas descalzas que conservan prácticas cotidianas más “tradicionales”, autorizan la salida de alguna de las

religiosas. Una de ellas me relataba que “ya no se puede hacer venir al médico al monasterio como antes... porque ahora con la tecnología una se tiene que hacer un estudio para un diagnóstico y es imposible...” (entrevista realizada en 2004 en un monasterio de la Capital Federal).

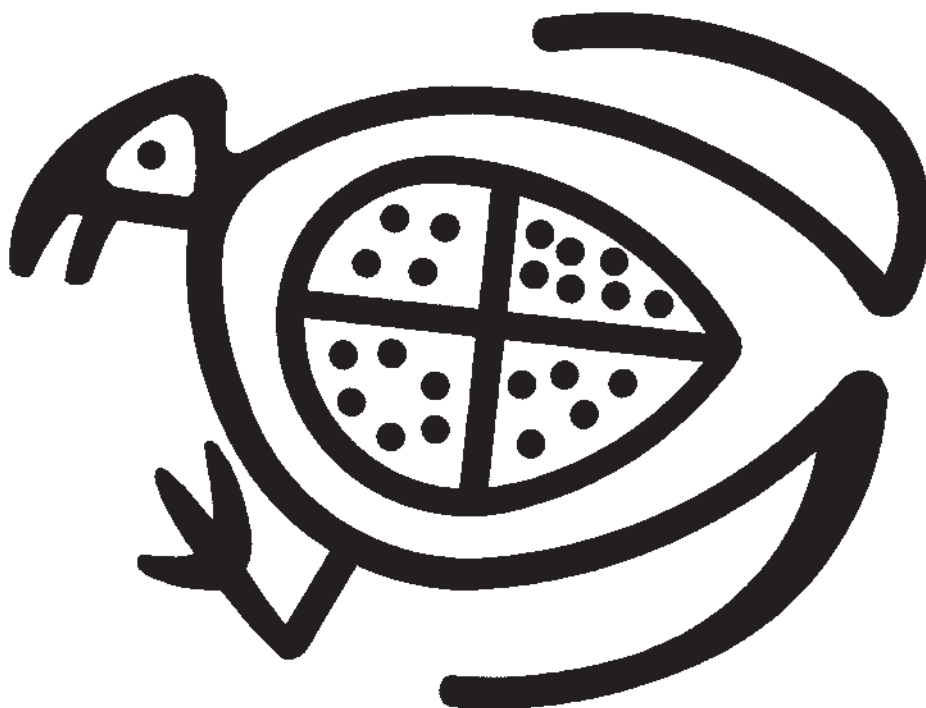
30 Los benedictinos/as poseen un voto más que es el de “estabilidad”. Esto los obliga a permanecer en el monasterio al que ingresan sin mudarse de uno a otro. Aún cuando las carmelitas no posean este voto ellas residen, igualmente, en el mismo establecimiento.

31 Esta cuestión remite a la autoridad dentro de las comunidades y es objeto de diferencias fundamentales. En monasterios benedictinos y trapenses, así como en carmelitas descalzas tradicionales, la autoridad posee aún fundamento divino, al menos, en el discurso. No obstante, la toma de decisiones consensuadas parece ser la estrategia predominante.

32 La “obediencia dialogal” es, en realidad, una innovación reciente que tiene su origen en el Concilio Vaticano II (1962-1965). Su ejecución es diferente en las distintas comunidades, y es una de las principales distinciones que estas monjas carmelitas marcan con relación a las maravillosas.

33 En general, los monasterios manejan redes de ayuda local sustentadas por fondos provenientes tanto de recursos propios, como de fuentes particulares e institucionales (como la Fundación Caritas).

34 Las concepciones sobre lo monástico en el imaginario colectivo son dignas de un estudio pormenorizado que excede los alcances de este trabajo. Tienen, sin duda, un anclaje histórico que es necesario explorar y analizar. Por su parte, el supuesto carácter “mortificatorio” de las prácticas ascéticas en establecimientos religiosos ya fue abordado en otro trabajo (Ver Ludueña 2003b).



“Yo no te puedo decir cuánto sino cómo” Construcción y manejo de la esperanza en el final de la vida, desde la perspectiva profesional de un equipo de cuidados paliativos¹

Rafael Wainer²

Resumen

Incomprensiblemente el complejo fenómeno social de la Esperanza ha sido escasamente considerado y analizado desde las ciencias sociales. En el crítico contexto de la atención a personas (y sus entornos sociales) que experimentan enfermedades incurables y luego terminales, el problema de la construcción profesional de la Dignidad y la Esperanza se torna crucial. Este trabajo intenta profundizar en el análisis del manejo profesional de esta Esperanza que se posiciona en el aquí-ahora. Si bien la investigación fue realizada en una institución pública especializada en enfermedades oncológicas, el foco estuvo puesto en los pocos profesionales del equipo de Cuidados Paliativos, sus discursos y prácticas. Dentro de ellas la construcción y el manejo de la Esperanza (de los otros: pacientes y allegados) emergieron con ímpetu. Claramente se presentaba la necesidad de ahondar en esas creativas relaciones que construyen los profesionales, los pacientes y las familias en el final de la vida. Este trabajo procura dar cuenta de la cotidianidad de estos profesionales y de sus estrategias de cuidado y acompañamiento para hacer frente a las dificultades que la terminalidad implica.

Palabras Claves: Antropología, Construcción de Esperanza, Cuidados Paliativos, Cáncer.

Abstract

The complex social phenomenon of Hope has been scarcely evaluated and analyzed from the Social Sciences. In the critic context of assisting and caring people (and theirs social environments) which suffer non-curable, and then terminal diseases, the problem of the professional construction of Dignity and Hope became essential. This work intend to in-depth the analysis of the professional manage of this Hope that is situated in the here-now.

Nevertheless this investigation was done in a public institution specialized in oncological illnesses, the focus was the few professionals of the Palliative Care Team, theirs discourses and practices. Within them the construction and managing of Hope (from others: patients and close relatives) emerged with powerful. The necessity of analyzed these creative relations shaped among professionals, patients and families appear clearly. Thus, this work pretend illustrate the everyday activities of these professionals, theirs strategies of caring and accompanying to face out the difficulties that terminality implies.

Key words: Anthropology, Construction of Hope, Palliative Care, Cancer.

Introducción

A mí me parece que aquel sabio francés cuyo nombre no recuerdo ahora y que afirmaba estar seguro de existir en tanto en cuanto estaba seguro de pensar no debió de sufrir mucho en su vida, pues, de lo contrario, habría construido su edificio de certidumbres sobre una base distinta. En efecto, a menudo ocurre que quien piensa no está seguro de pensar: su pensamiento oscila entre el percatarse y el soñar, se le escapa de las manos, se niega a dejarse aferrar y

a ser trasladado al papel en forma de vocablos. En cambio, quien sufre nunca tiene la menor duda; siempre está seguro de sufrir y por lo tanto de existir.

Primo Levi, *Lilít y otros relatos*, (1998).

Comenzar a considerar la importancia de la Esperanza como parte substancial de los procesos sociales en general, y de los procesos de atención-salud-enfermedad en particular es el objetivo del presente trabajo.

Desde hace varios años se ha ido manifestando, progresivamente con mayor fuerza, la emergencia y consideración de la Esperanza en el horizonte social. En esta coyuntura socioeconómica política y cultural en la que estamos viviendo observamos, en muy diversos campos de la vida social, fenómenos sociales relacionados directamente con la Esperanza. Por citar solo algunos, en la política (en las últimas elecciones, presidenciales y de jefe de gobierno en la CABA, varios políticos profesionales apelaban a la Esperanza en sus slogans y discursos), en la publicidad y el marketing (en la “cultura” empresarial ha sido y es muy utilizada), en la producciones culturales (música, literatura, todo tipo de expresiones artísticas), en el deporte (muchos jóvenes deportistas suelen ser presentados como “la esperanza”), obviamente a nivel religioso también, y casi en cualquier espectro social donde detenía la mirada aparecía la Esperanza. El campo de la salud-enfermedad tampoco ha sido ajeno a esto. ¿Pero de qué estamos hablando cuando decimos *Esperanza*?

En mi tesis de Licenciatura³ analicé la construcción profesional de la Dignidad y la Esperanza en un equipo de Cuidados Paliativos (CP) en un Hospital público especializado en enfermedades oncológicas. En dicho trabajo el foco estuvo puesto en la relación que establecían los profesionales con las personas que experimentaban enfermedades incurables y luego terminales, y con las familias/amigos. Esa triada fue observada y analizada desde el punto de vista de los profesionales.

Dejando de lado el aspecto de la Dignidad en el final de la vida por una cuestión de espacio (pero haciendo notar que ambas son parte de un mismo proceso), aquí consideraré la fundamental importancia de la Esperanza en el continuamente cambiante campo de la salud-enfermedad. Retomaré algunas cuestiones trabajadas en la tesis y abriré el debate a nuevos elementos a analizar.

I La dinámica de la esperanza

Mientras el paciente sepa que le dedicaremos el tiempo que sea cuando a él le apetezca hablar, cuando percibimos sus indicaciones, veremos que la mayoría de pacientes desean compartir sus preocupaciones con otro ser humano y reaccionan con ali-

vio y un aumento de la esperanza ante estos diálogos.

Elizabeth Kübler-Ross, *Sobre la muerte y los moribundos*, (1975).

Debo hacer notar que gracias al antropólogo Vincent Crapanzano⁴ he tomado conciencia de las escasas investigaciones en torno a la esperanza en las ciencias sociales, en contraposición con el deseo, ampliamente analizado desde muy diferentes tradiciones científicas en occidente. Desde Freud (1978) en adelante, y antes también, las distintas escuelas sociológicas y de psicología occidentales pusieron al deseo en el centro de la agencia humana. (La esperanza fue poco y nada considerada.) ¿Tal vez debido a la relación que se establecía entre el deseo, la fragmentación social y la presunción de que uno se hace a sí mismo? (Siempre de acuerdo al supuesto que quien desea enérgicamente algo lo logra, según los teóricos del éxito y del *self made man* del capitalismo moderno y tardío.) ¿Será que se sobrevaloró al deseo, “menospreciando” la centralidad de la esperanza en la agencia humana? De todas formas es notable cómo la esperanza siempre “caía” en el campo de la teología o la filosofía. Es cierto que el deseo es uno de los más complejos elementos constitutivos del ser humano, pero ¿y la esperanza? En cualquier etapa de la vida humana la esperanza es un factor importante de posicionamiento frente a la cambiante realidad, y en la fase final de la vida ¿no se vuelve más fundamental aún?

Esperanza y realidad “aquí-ahora”

Según el filósofo Santiago Kovadloff (2002) existe una diferenciación tajante entre “esperanza” e “ilusión”; la primera situada en las limitaciones-potencialidades reales del presente; la segunda extrayendo su vitalidad de las expectativas y los anhelos del mañana. En mi trabajo de campo hallé algo similar con relación a la dicotomía que marcaban los profesionales,⁵ especialmente el jefe del equipo de CP, entre realidad (“cuerpo”) e imaginación (“fantasías”): “ahora el que manda es el cuerpo [la realidad]”. Kovadloff (*op. cit.*: 81) dice con relación al Hombre Esperanzado:

Creo que la esperanza se funda en la convicción de que la adversidad, por más que hoy nos paralice y dañe, no tiene por qué contar con la última palabra. Ella, sin embargo, en nada se parece a la ilusión. La ilusión, que confía con el arribo de circunstancias favorables o presume tenerlas poco menos que al alcance de la mano, es mediación, un puente tendido, no sin precipitación, entre lo real y lo posible. La vitalidad de la ilusión descansa en la expectativa de ver concretado una expectativa o un anhelo. La esperanza, en cambio, no funda su consistencia en la confianza que le despierta lo venidero. El mensaje venturoso que ella dice oír proviene del presente, no del porvenir. De modo que la esperanza no extrae su energía del suelo de lo potencial, de una virtual viabilidad o de la expectativa que despierta la ansiada concreción de los fines que persigue. La extrae de la inmediata realidad que habita, de la presencia inequívoca de aquello que da sustento a su consecución.

Leyendo lo anterior pienso en los profesionales que trabajan con personas que están viviendo la etapa final de sus vidas, donde lo importante (según lo que ellos mismos dicen) es el *cómo* y no el *cuándo*, en situaciones sumamente adversas que “paralizan y dañan”. Siendo esto así, están no obstante firmemente convencidos que siempre algo positivo se puede ofrecer, porque la desgracia “no tiene por qué contar con la última palabra”.

De esta manera, se vuelve transparente que al analizar las “fuerzas de la vida” que mantienen a los profesionales, junto con los pacientes y sus familias, en un mismo proceso de acompañamiento-durante-el-vivir-el-morir, el aspecto de la esperanza es trascendental para la “sanidad” de todos los implicados. Las constricciones (y potencialidades) del aquí-ahora son las que marcan el camino para procesar constructiva y positivamente el morir. La esperanza es entonces una de las principales “fuerzas de la vida”, de la vida-aquí-ahora. En este sentido, una médica residente del equipo de CP en una entrevista, a mi comentario sobre:

me interesa ver que desde lo que sería la medicina “curativa” entre comillas / sino se puede curar / no hay nada / ya está / se acabó [...] y lo que se propone acá es otra cosa

Su respuesta fue la siguiente:

*se propone decirle / bueno el aquí y el ahora / trabajar **pequeñas metas** / como para que uno le pueda **dar sentido al vivir / al vivir hoy** / porque sino ¿sabes qué? / que se acueste / que se tape hasta la cabeza / cerramos la persiana y esperamos a que se muera / no lo es / ¿no?*

En sintonía con lo anterior, en una entrevista con el jefe de CP hablando sobre los derechos que poseen los seres humanos con enfermedades terminales, comentó:

*primero al alivio / un derecho / algo que tiene que exigir / porque los que sufren son ellos / entonces tienen que decir en qué consiste el alivio / y uno tiene que procurarlo / que **no quiere decir el deseo / el deseo es otra cosa** / el alivio puede estar en una parte del deseo / pero **el alivio es una cosa y el deseo es otra** / puede ser muy / muy divergente el deseo con el alivio / por eso **nosotros permanentemente estamos trabajando con la realidad**.*

Si se recuerda la cita de Kovadloff, y se reemplaza “alivio” por “esperanza” y “deseo” por “ilusión”, se verá que estamos dentro del mismo campo de significación, con dos maneras diferentes de posicionarse frente a la realidad. Aunque la esperanza pueda estar implicada en el deseo, según las palabras del jefe de CP, queda claro que en muchas ocasiones pueden llegar a ser muy “divergentes”. En este sentido podría considerarse “divergente” en su acepción como “opuesto”, y entonces cabría pensar en la posibilidad de que el deseo —a veces— se sitúe enfrentado a la esperanza.

Esperanza vs. Deseo

El campo del deseo está íntimamente relacionado con la normal expectativa de cura y restablecimiento (expectativa compartida por pacientes, profesionales y allegados). Como dice el jefe de CP, uno siempre va a un médico para que le restituya la “salud”:

pero eso es un problema humano / porque nadie va a ir a alguien para que no te cure [risas] / menos siendo un médico / ya partimos de ahí / entonces el médico ya per se tiene una obligación / que es que su paciente ande bien / pero ¿qué pasa cuando todo es inútil?

Muchas veces el deseo (de cura) puede generar mayor agresión y discomfort, en situaciones donde es más razonable y esperable paliar los efectos de una enfermedad que avanza sin la posibilidad de revertir completamente su curso de acción. En una reunión familiar, el jefe de CP le preguntaba a un paciente:

Alberto: ¿qué es lo que piensa sobre lo que están hablando [de que lo que se va a tratar de hacer es calmarle el sufrimiento]?

Juan:⁶ que ojalá pueda ir al médico y pedirle me recete una medicación que me cure la enfermedad

Alberto: ojalá nosotros pudiéramos hacer eso, pero la medicina tiene un límite y en este caso hasta sería más perjudicial y contraproducente hacer más tratamientos, porque lo lastimaría más que si lo dejáramos tranquilo y no hiciéramos nada / el dolor y el sufrimiento siempre puede ser controlado y eso es lo que tratamos de hacer.

Según Margaret Hegarty (2001: 42) hay que distinguir la esperanza del (falso) optimismo y el deseo, pues “en lugar del optimismo que apunta a ignorar o desdeñar la ambigüedad, el sufrimiento, el dolor y el mal, de la experiencia humana, la esperanza demanda un reconocimiento realista para su génesis”. Sin embargo muchas veces se habla de esperanza, teniendo en mente el deseo. A partir de Mary-Jo Del Vecchio Good et. al. (1990: 61, cursiva en original), es posible observar cómo el discurso sobre la esperanza de los oncólogos de los Estados Unidos posee un sesgo muy marcado:

Su énfasis en el “deseo” —si uno tiene suficiente esperanza, uno deseará un cambio en el curso de la enfermedad en el cuerpo—, articula fundamentales nociones estadounidenses sobre persona, autonomía individual, y el poder del pensamiento (bueno y malo) para modelar el curso de la vida y el funcionamiento del cuerpo.

Como se ve aquí sólo se habla de expectativas de recuperación, y del a veces poco racional humano deseo de salvación (cuando la realidad ameritaría otra predisposición frente a los cambios). Nada se dice sobre la esperanza como forma de situar a los pacientes-allegados en el conflictivo aquí-ahora. La mirada está puesta en el futuro incierto y no el concreto presente en que viven los pacientes-allegados.

En otro texto, Mary-Jo Del Vecchio Good et. al (1994) afirman que las narrativas del tiempo que crean los oncólogos en EE UU intentan manejar los “horizontes de tiempo” de los pacientes, estableciendo el deseo y la esperanza en una “narrativa terapéutica”. Estimulando el propio deseo de lucha y la esperanza, a través de imágenes y metáforas militares y de montañismo es como los profesionales van creando una narrativa terapéutica sobre la inmediatez (*versus* futuro incierto). Por ejemplo una de las conceptualizaciones principales que utilizan es que “...movilizando el deseo propio, el paciente tiene recursos para comprometerse en la lucha por llegar a tierras seguras, por cura o remisión” (1994: 857). Así es posible pensar que, como opinan los autores:

La creación de esperanza y deseo para particulares modos de terapias anti-cáncer, a través de metáforas, central a la trama del tiempo clínico, puede conducir a la mercantilización [commodification] de la «esperanza» y a la expectativa de una salvación material a través de las tecnologías biomédicas (pág. 860).

Pero cuando los oncólogos tienen que descartar la narrativa terapéutica y hacerse cargo de hablar con los pacientes sobre la incurabilidad, la terminalidad, el morir y el final, “en ese punto, las narrativas terapéuticas de la inmediatez y la esperanza, de la lucha y el progreso, se fragmentan” (pág. 858).

Si pensamos todo esto en el contexto del equipo de CP en la institución que trabajé, donde más del 50% de los pacientes no podrán curarse (porcentaje más alto dependiendo del momento en que se diagnostique la enfermedad y las posibilidades reales de la familia para afrontar la enfermedad de unos de sus miembros), ¿se puede especular en “instalar” la esperanza sin crear falsas expectativas y sin presentarles a los pacientes y las familias otras posibilidades de la mente y el corazón humano frente a la realidad del final de la vida?

Esperanza y significado

La posibilidad de que una persona cercana al final de la vida conozca claramente los cuáles y cómo, dónde y porqué dista mucho de ser la regla general; sin embargo, es la intención de los paliativistas: el significado de todo lo que esté relacionado con su

vida es lo que el profesional siempre debe considerar.

El paciente es el protagonista principal y él debería dictar (acompañado por los profesionales y la familia) los ritmos, las necesidades y las maneras en que desea apropiarse de los significados de su enfermedad-vida. Es esencial para el paciente llenar los huecos de significados; para ello a veces recurre a la imaginación y el deseo, otras a la esperanza. Vuelvo a traer a Kovadloff quien opina que la desesperanza y la ilusión se diferencian de la esperanza por ser “vivencias excluyentes, refractarias”, siendo ambas visiones monótonas de la realidad. Sin embargo hay una visión esperanzadora de la realidad, y cito al filósofo (op. cit.: 89, negritas propia):

*Al sentirnos esperanzados, se resquebraja la monotonía del contexto en que agonizábamos. Dos fuerzas y no una son, en la esperanza, las que comparten el sentido eventual de los hechos. La dirección que parecía única se ha bifurcado. Detrás de la apariencia palpita ahora algo más. Al estar esperanzados no negamos que las cosas sean como parecen; negamos que, en esa apariencia, se agote lo que ellas son. Hemos **ensanchado el campo de lo significativo sin apartarnos del presente**. Por el contrario, le hemos devuelto a nuestra comprensión del presente, una riqueza semántica de la que hasta aquí se veía privada, ya sea por la tendencia a idealizar el porvenir en desmedro de la actualidad, ya por el escepticismo cuyo diagnóstico terminal vacía de sentido tanto lo que vendrá como lo que ya sucede.*

En este contexto es donde se inserta el trabajo de los paliativistas, siempre dispuestos a explicar, ejemplificar, contener; respetando el derecho a ser informado (o no) de acuerdo al interés y a las necesidades particulares de cada paciente (y familia). Como ejemplo traigo, del diario de campo, una reunión familiar en la que se intentó llenar los huecos de sentido del paciente:

Juan: me preocupa la sensación de que en lugar de ir para adelante voy para abajo, no sé cómo es que después de que me operaron y estaba lo más bien, otra vez apareció el problema / ahora estoy más calmado pero al principio no me dejaba estar tranquilo porque me dolía toda la cabeza, además de las convulsiones / además estoy preocupado por-

que mi hijo trabaja colgándose de antenas y siempre está bajo el sol y no quiere usar gorro...

Alberto: ¿le ha dicho esto a su hijo?

Juan: no.

Alberto: si hablan más de tus preocupaciones, mejor será la relación / si vos le decís a tu hijo que estás preocupado porque le pase lo mismo que a vos, tu hijo te dirá “bueno me pondré el gorro o lo hablaremos en el médico” y así estarás más tranquilo...

Juan: yo quiero que cuando me sacan una placa me la muestren y me expliquen o si tenía que tomar un remedio me digan para qué es, no sé el por qué de muchas cosas, no sé porque me siento cansado...

Alberto: el cansancio pasa independientemente de lo que vos quisieras, porque es indudable que por un lado está lo que deseas y está lo que tu cuerpo puede [gestos arriba tocando su cabeza y abajo tocando su cintura]. Ahora tu CUERPO es el que pone los LIMITES y hay que respetarlos... [silencio] pero no es que vos querés estar así, vos sos el primero que no querría estar así, es por CULPA de la ENFERMEDAD y de tu CUERPO que estás así, no de tu PERSONA y por más que hagas todo lo que puedas para estar bien, lo mejor es estar tranquilo y no exigirse más de lo que se puede dar... [Alberto le explica como pudo haberse propagado la enfermedad, pero dejando en claro que aún no está completamente comprobado científicamente el desarrollo de algunos cánceres] ¿alguna vez pudo hablar de estas dudas con el médico?

Juan: no, es la primera vez.

Alberto: ahora al explicarle cómo es que puede la enfermedad relacionarse entre la pierna (lunar) y el cerebro usted puede unir y entender lo que le esta pasando... / las consignas que siempre damos a las familias son las de dejar que el paciente pida y no ofrecerle nada que el no pida (si no pide, ir y decirle que no lo podrán ayudar bien si el no pide lo que necesita), devolverle lo que diga en preguntas para que él pueda ir sacando sus dudas y preocupaciones, que traten todos de ser sinceros con los sentimientos y no reprimirse llorar o estar triste porque eso es peor / nadie está en su piel para saber qué es lo que siente, es por eso que se necesita una relación humana sincera y un vínculo humano honesto en su familia y aquí también, porque si yo le estuviera mintiendo usted lo sabría.

Juan: si lo sabría porque me doy cuenta.

Luego que salen, Alberto comenta que estuvo interesante la reunión, y Cecilia dice “respeto por la persona ¿no?, no le dicen nada de lo que tiene...”

Podría decir que a través de este ejemplo se ve cómo la esperanza funciona abriendo nuevas posibilidades, presentando nuevas maneras de ver y pararse frente a la realidad. Si tuviera que sintetizar en una sola frase la labor de los profesionales de CP en la reunión anterior, “hemos ensanchado el campo de lo significativo sin apartarnos del presente” sería una muy buena forma de describir el trabajo diario y concreto de los paliativistas.

II Esperanza relacional

...la experiencia de vida / que uno tiene / la experiencia de sufrimiento y del dolor / ponerse del lado del otro [...] y acordarse del propio dolor de muerte...

Medico del Equipo de Cuidados Paliativos

Puede pensarse que las esperanzas son a la vez individuales, de cada uno de los integrantes de la unidad de tratamiento paliativo (paciente-familia-profesionales), y al mismo tiempo, colectivas y compartidas. Un ejemplo muy claro son las expectativas compartidas por los familiares/allegados y el paciente de cura y remisión, o de alivio de los dolores y el sufrimiento. Otro ejemplo tiene que ver con la entrega (material,⁷ simbólica y afectiva) que los cuidadores no profesionales ofrecen, en períodos de tiempo tan extensos como suelen conllevar las enfermedades incurables/terminales, y las esperanzas de ayudar efectivamente a la cura y salvación, o a la liberación de los padecimientos respetando meticulosamente lo que los profesionales piden.⁸ En este sentido muy seguido durante el trabajo de campo pude observar cómo los pacientes, y la mayoría de las veces los familiares (en general el cuidador principal), manejan a la perfección (de igual a igual con los profesionales de CP) los medicamentos, las cantidades, las dosis, dónde conseguirlos o gestionarlos.

De esta manera podría llamarse por “esperanza relacional” toda la gama de pensamientos y emociones compartidas por el/la paciente, su grupo cercano y los profesionales que establezcan y posicionen de una manera creativa y no ilusionada a los

mismos frente a la realidad inexorable de los cambios; adaptándolos a los mismos pero con una visión concreta de las reales posibilidades y limitaciones.

Dentro de lo que, desde mi punto de vista, podría llamarse “ilusiones relacionales” habría que situar la sobreprotección, que a veces cae en las llamadas “conspiraciones de silencio”. Estrategias que nunca logran silenciar del todo las verdades encarnadas en los propios pacientes.

De todas maneras, también puede ocurrir que el paciente, por el hecho de tener convicción en sus médicos y sus medicinas (además de la eficacia comprobada), por no tener prejuicios en torno a las medicinas (ej: morfina), por confiar en su propia fuente interior de confianza (en este caso la fe religiosa), pueda alcanzar un estado de existencia (una “sobrevida”) imposible de explicar por algunos profesionales que la consideraban desahuciada:

La paciente, una mujer de 60 y pico años, se sienta en el sillón. Viene para que Alberto le recete morfina al 8 x 1000, porque toma 7,5 de dosis (sería 32 en la dosis “normal” al 2 x 1000, una dosis muy alta que nunca había escuchado que se recetara). **Está sin dolor**, me cuenta su historia brevemente en un momento antes que entre Alberto: **en 1986 empezó todo con un cáncer de mama, hace 5 años llegó desahuciada al hospital P y la daban por muerta**. Un familiar que se había operado acá le dijo que venga. Vino hasta aquí, tenía cáncer en mama y en la columna, que se estaba por partir. Acá le hicieron Radioterapia y Quimioterapia, **hace 5 años que toma morfina (dosis alta)**. En un momento se **complicó y le dijeron que no iba a poder caminar (le habían dicho que iba quedar hemipléjica)**. Le dieron el ejemplo de que pasaba como si los cables que van dentro de las piernas se habían pelado. **Siguió con medicación de CP y sigue caminando**. Se encontró con los médicos que la vieron esa vez y **no podían creer cómo sigue caminando**. La paciente me cuenta que **es muy católica y que con la fe puede seguir andando**, tiene que hacerse tomografía del hígado para ver como está. Después vino Alberto, le controló los síntomas y le recetó la morfina.

III Manejo de la esperanza

Es necesario pensar y analizar las estrategias que desarrollan los profesionales de CP para guiar a y

“disponer” de la/s esperanza/s de los pacientes y sus entornos cercanos. En una entrevista con la médica residente del equipo de CP le pregunté “¿qué clase de herramientas sentís que son necesarias para manejar / la esperanza o la expectativa del paciente?”, su respuesta y el diálogo fue el siguiente:

Cecilia: en realidad eso me resulta más difícil / es una opinión muy personal / yo creo que / obviamente **no hay que mentirle** / cuando al paciente / nosotros decimos cuando el paciente hace proyecto / por ahí tiene que ver con la esperanza / primero durante / a lo largo de todo el día / pueda el mismo día / de a rato hacer proyectos / y de a ratos hablar sobre la muerte / **uno no debe mentir ni crear falsas expectativas** / lo que yo creo que tiene que trabajar es **el día a día** / “bueno ahora tenés que recomodar tu vida / hay cosas que podes hacer y hay cosas que no / pero ver qué cosas si podes hacer” / y esto tiene que ver justamente / cuando los pacientes nos preguntan “¿cuánto me queda?” / saber cuanto tiempo le queda

Rafael: claro

Cecilia: uno le puede decir / **honestamente no sé cuanto tiempo te queda** / yo **no te puedo decir cuánto sino cómo** / si vos querés trabajemos juntos esto Rafael: mmm

Cecilia: qué cosas si podes hacer / porque vos hoy / **estás hoy aquí y ahora** / vivo / sentado hablando conmigo / **entendés lo que te digo** / **razonas** / **tenés gente que te quiere** / seguramente **tenés cosas pendientes de las que querés hablar o arreglar** / y ese día es hoy / y eso también es una **esperanza porque**

Rafael: sí sí sí

Cecilia: **armarte pequeña meta** / por ejemplo mañana / de

Rafael: ir de a partes

Cecilia: quiero que venga / mi nietita a casa / y le quiero regalar mi collarcito de perla / porque quiero que se haga unos aros / esto me lo dijo una paciente mía

Rafael: sí sí sí

Cecilia: sí / nunca jamás me dijo yo me voy a morir / pero un día / que nunca quería hablar de esto / yo la indagaba y no quería / me dijo / *¿sabes qué?* / yo tengo un collar de perlas en mi banco / que le pedí a mi hijo que lo traiga / yo lo quiero / quiero que mis tres nietas se hagan aros con ese / con ese collar / yo dije que el día / que yo / que yo no estuvie-

ra más quería que / este collar estuviera distribuido / en las orejas de las tres / pum / eso es **algo pendiente que uno tiene** / y es una manera de decir / bueno yo sé que algo me está pasando / esto me gratifica así / **eso es una esperanza**

Como ya lo he mostrado, la esperanza es considerada por los profesionales como un elemento fundamental para posicionar al paciente y la familia frente a la realidad de la experiencia de enfermedad (Del Vecchio Good et al. *op. cit.*, Litovska et al. 2001, Aciar 1991). Es por eso que cuando “manejan” la esperanza lo hacen a través de esperanzas reales, “uno no debe mentir ni crear falsas expectativas”, lo cual significa que lo importante es generar una comunicación veraz, donde lo central es el cómo y *el-mientras-tanto*, pero con la clara presencia “aquí-ahora”, como telón de fondo, del cercano final de la vida (en pacientes murientes).

Otro elemento que marcan los profesionales es el manejo de la esperanza en las “pequeñas cosas” o “pequeñas metas”, tal vez habría que decir unas “microesperanzas”, aunque visto del lado del paciente, algo tan “pequeño” como salir una mañana a un parque a tomar sol puede ser algo fabuloso. Lo que pude observar en las consultas y en las entrevistas, es que los profesionales siempre intentaban establecer una ida y vuelta entre el concreto y limitado presente y el incierto futuro (cercano) de los pacientes, permitiendo que los mismos tomen la mayor cantidad de decisiones posibles con respecto a sus vidas. Continuando con la médica residente, aquí se ve cómo se “negociaban” las esperanzas y los permisos:

Cecilia: por ejemplo / yo tengo una paciente / yo cuando la conocí estaba estaba muy mal / se estaba muriendo de una metástasis cerebral y demás / cuando la logramos sacar de la internación se sintió mucho mejor / y quería un domingo ir a pasear al tigre / yo le dije / *¿sabes qué?* / este domingo todavía no / porque en realidad vos recién saliste de la internación / hay que ir de a poco / *¿sabes qué?* / vamos a ir viendo durante los días / si vos por ejemplo pasado mañana / podes ir a tomar un café con tu hija / si te lleva en auto / *suponéte dentro de dos o tres días te lleva en auto* / a ver que / **¿a qué cafecito te gustaría ir?** / bueno uno que está en Palermo / bueno que tal si tratás estos días / de **cuidarte con el cuerpo de no hacer esfuerzo** / de escucharlo y demás / y

por ahí en dos o tres días puedes tomarte un cafecito / bueno eso es una **mínima ilusión**

Rafael: sí

Cecilia: y yo le digo lo vas a hacer / pero le digo / bueno probablemente / si te sientes un poco mejor puedas dar una vueltita / y yo creo-

Rafael: el manejo de la esperanza son siempre / e: digamos en estos estados e: muy acotados / y es siempre un manejo de la esperanza en pequeñas cosas Cecilia: yo por lo menos me manejo así / es algo muy personal pero yo creo que eso

Rafael: sí

Cecilia: porque esta mujer / desde que yo se lo dije / hasta que fue y vivió / con esa ilusión / yo no le decía / este / te vas a ir / porque ella jugaba al tenis

Rafael: claro

Cecilia: yo / yo trabajé con ella el tema de que ella no iba a jugar más al tenis / pero yo **no le puedo / tirar ese paquete / y ninguna devolución**

Rafael: sí sí

Cecilia: entonces ¿sabes qué? / eso no pero / hagamos otras cosas / por ahí es una tarde de sol / mañana / y hoy estás un poco cansada / pero por ahí mañana si hoy dormís bien / por ahí puedas darte una vueltita mañana y tomar un poquito de sol en ese café / pero ¿sabes qué? / **entonces trabajamos lo que no puede / pero yo no puedo ir y decirle esto / e irme / no la puedo dejar cargada con esa angustia / yo le tengo que dar una mínima devolución / ese es mi punto de vista**

Las personas con enfermedades incurables o terminales son personas completas, íntegras, que (según los profesionales) no deben hacer ciertas cosas (para cuidarse), pero que pueden seguir haciendo muchas otras cosas que le den sentido a su vida. Aunque parezca un trabalengua, no hay un momento de la vida en que deje de tener sentido intentar darle un sentido. Al fin de cuentas, podría pensarse que todo lo que hacemos con nuestra vida no es más que una preparación para el momento en que nos toque partir.

El “manejo” de la esperanza, si es posible darle este nombre a la ida y vuelta que se crea entre las esperanzas de los profesionales y las de los pacientes y sus círculos sociales, se da a través de una escucha atenta y una firme pretensión de pararse en el presente, teniendo siempre algo positivo para ofrecer. Así de lo que hablan cuando se les pregunta sobre

su propio background para poder asistir a las personas es, por ejemplo en el caso de Martín:

Martín: lo que hablamos antes de la escucha psicoanalítica / es muy importante / y creo que **la experiencia de vida / que uno tiene / la experiencia de sufrimiento y del dolor / ponerse del lado del otro / saber que si un paciente se va: a la noche a la casa con dolor / la verdad que si lo podemos evitar / que no / no largarlo así total / hay que pensar que esa persona a la noche depende de que lo / de nuestra indicación en parte / del cuidado de los suyos / pero de nuestra indicación / y acordarse del propio dolor de muela**

Rafael: mmm

Martín: sin / sin identificarse porque no podríamos trabajar / pero tampoco desconociendo.

Rafael: sí

Martín: **que podemos estar en lugar de ellos en cualquier momento**

Rafael: que es reversible / somos así

Martín: si / tener conciencia de ello

En esta comunicación que establecen los profesionales con los pacientes y sus familias hay cosas que se pueden convenir, pero hay algunas en las que los profesionales son inflexibles. Una de las principales es que el paciente aguante el dolor. El dolor, compleja entidad fundamentalmente subjetiva (aunque su origen es social, espiritual, emocional, psíquico, biofísico), deja huellas en la memoria de las personas. Según los profesionales, una vez que se lo ha aliviado y reducido al máximo posible no se debería dejarlo manifestarse (por eso la escalera analgésica de la OMS), para que no “active” con su recuerdo todo el sufrimiento y angustia que en los momentos de dolor el paciente experimentaba. En la parte de la consulta que transcribiré se notará cómo la médica no capitulará a esta convicción:

Paciente con su sobrina que ya observé en consultas anteriores.

Sobrina: tuvo dolor, porque le quitaron un corticoide, fue justo cuando se lo sacaron y se aguantó.

Cecilia: ¿por qué hiciste eso? si sabes que no tenés que llegar a tener dolor, tendrías que habernos llamado, voy a pensar que no sirvió de nada la reunión familiar que hicimos el otro día...

Sobrina: ves, te dije que tenías que llamar...

María: [hacia cara como de nene al que han re-tado] pasó que como me habían sacado ese remedio creí que tenía que ver con eso y había que aguantarlo...

Cecilia: no, nunca hay que sentir dolor...

María: también tengo un problema en la piel y tengo un turno con la infectóloga [Cecilia salió del consultorio, la fue a buscar enfrente y la trajo para que la vea en ese momento ahí y se ahorrra la espera... la infectóloga la ve y dice que está bien]

Infectóloga: ¿cuántos días tomó antibióticos?

María: cinco y dejé

Infectóloga: está bien, no tome más, hay que desinfectar con agua oxigenada diluida.

María: ¿está bien con pervinox?

Infectóloga: tiene yodo y le puede quemar la piel, mejor el agua oxigenada...

María: en lo demás estoy bien, voy de cuerpo bien, no tengo acidez, duermo bien...

Cecilia: te hago la receta de morfina... [su historia empezó hace 5 años con un cáncer de parte blanda, donde en la primera consulta le dijeron que tenían que amputarle la pierna / luego tuvo metástasis pulmonar, donde aparentemente (por lo que dijo la paciente) también la operaron / y ahora tiene metástasis en la piel / le están haciendo Radioterapia]

María: hace cinco años que estoy dando pelea [el tema del cuidado en tiempos extensos como años]

Cecilia: hay cosas que se pueden negociar, para que no veas que soy inflexible, por ejemplo se te saca el corticoide y el antiácido, pero hay cosas que no se negocian como ser que tengas dolor y te lo aguantes y no nos llares...

María: fueron mis horas erróneas

De todas formas, no sé si se acompaña en "EL" momento justo del morir final (estimo difícil que los profesionales estén al lado del muriente en sus últimos instantes), pero sí se puede decir que los paliativistas han estirado más adelante el acompañamiento hasta casi el morir final.⁹ Antes de los CP, se abandonaban o retiraban a los pacientes. Ahora tal vez la función de la médicos paliativistas es dejar esos momentos finales para que transcurran lo más confortablemente, en la privacidad de la familia —si es que puede morir en la casa— o lo menos invasivamente, si es que debe morir en el hospital.

Esperanza y morir

El «escándalo» de la esperanza consiste en ocupar los sitios donde, en apariencia, nada la invita a germinar.

Santiago Kovadloff, *Ensayos de intimidad*, (2002).

Según los profesionales del equipo de CP y según muchos autores (Twycross *op. cit.*, Cecchetto 1999, Bild 1988, Kübler-Ross *op. cit.*, Saunders *op. cit.*), los pacientes saben de la gravedad de su enfermedad, y que la vida se les está yendo. Aunque no se lo digan con palabras, los silencios, los gestos, las miradas, los pequeños detalles (además de su propia percepción de la inexorable extinción de su ser) se van acumulando con un claro mensaje: *me estoy muriendo*. La conciencia del morir propio imprime en los murientes la instantánea certeza de la fragilidad, simplicidad e irrepitibilidad de cada momento de la vida. El lugar común de "vivir cada momento como único" se torna una imperiosa necesidad, tanto para los pacientes como para sus allegados cercanos.

¿Qué clases de esperanzas se manifiestan y potencian en las postrimerías del final de la vida? ¿Qué grado de sutileza deben poseer los profesionales para percibir y adecuar su acompañamiento a los infinitos matices de las esperanzas de los pacientes y sus familias?

En este sentido, si nos guiamos por la definición canónica de los CP como el cuidado integral de los aspectos físicos, psíquicos y espirituales de las personas con enfermedades avanzadas: ¿dónde está lo uno y lo otro? ¿Dónde "está" la Esperanza? ¿En el cuerpo? ¿En la psiquis? ¿En el espíritu? ¿Dónde están las emociones y los sentimientos? Es absolutamente obvia la definición de la OMS pero ahí reside el problema: ¿cuáles son las categorías residuales? ¿El cuerpo? ¿La psiquis? ¿El espíritu? Aparentemente la Psiquis/Espíritu funcionaría más como placebo para los médicos, pero sucede que existen algunas cosas que los profesionales no pueden manejar pero tampoco creen en ellas. De esta manera, puede que lo espiritual sea lo que esté relacionado con lo más social de la atención/cuidado, y esto no es nada fácil de introducir (aún para los críticos paliativistas) en el discurso/práctica médica anclada en lo individual/biológico. Es probable que esto proceda de la antigua antinomia: materia vs. mente.

Aunque lejos estoy aquí de poder extenderme en este análisis, sólo deseaba mostrar este aspecto contradictorio de la Esperanza, y más que nada de las conceptualizaciones que utilizan los médicos paliativistas.

Conclusiones

El modo en que un hombre acepta su destino y todo el sufrimiento que éste conlleva, la forma en que carga con su cruz, le da muchas oportunidades—incluso bajo las circunstancias más difíciles—para añadir a su vida un sentido más profundo. Puede conservar su valor, su dignidad, su generosidad. O bien, en la dura lucha por la supervivencia, puede olvidar su dignidad humana y ser poco más que un animal, tal como nos ha recordado la psicología del prisionero en su campo de concentración. (...) Por doquier, el hombre se enfrenta a su destino y tiene siempre oportunidad de conseguir algo por vía del sufrimiento. Piénsese en el destino de los enfermos, especialmente de los enfermos incurables.

Victor Frankl,
El hombre en busca de sentido, (1995).

Pensar en la Esperanza puede hacernos reflexionar en *qué* nos hace vivir y morir: el *para qué* Frankliano de la Logoterapia. Sin dudas una de las

fuentes más profundas de la cual emergen nuestros pensamientos, palabras y acciones. Aunque lejos del objetivo de este trabajo, en el que sólo pretendía concentrar la atención en los aspectos de los CP claramente asociados a la Esperanza, es importante remarcar la necesidad de profundizar en el análisis de la misma en otros órdenes de la vida.

Deberíamos prestar más atención a procesos que han sido escasamente iluminados por las ciencias sociales y que pueden arrojar nuevas preguntas fértiles para entender nuestra problemática realidad. Sería de suma utilidad poder (con nuevas herramientas) pensar *qué* es lo que hacemos para ayudar y cuidar a todas las personas que sufren. El sufrimiento como categoría social debería movilizarnos a afinar nuestros análisis.

De todos modos la Esperanza no es ni por asomo un elemento central en la teorización de las ciencias sociales. Pero, como he intentando mostrar, ella tiene un papel fundamental en el *aquí-ahora* y el *mientras tanto*. Al igual que Kovadloff pienso que las constricciones de la realidad nunca son determinaciones, siempre podremos alcanzar creativamente una visión esperanzadora de la realidad, pues (*op. cit.*:89):

“Al estar esperanzados no negamos que las cosas sean como parecen; negamos que, en esa apariencia, se agote lo que ellas son”.

Bibliografía

- Aciar, E. 1991 “Enfoque Logoterapéutico del cáncer”. En: *Logo*, N° 13, pp. 19-24.
- Bild, R; Germ, R; Auad, O 1988 “Medicina Paliativa: el cuidado de la persona con enfermedad terminal”. En: *Revista ROCHE*, s/N°, pp. 1-7.
- Cecchetto, S 1999 *Cuidar o curar. Dilemas éticos en el confín de la vida*, Buenos Aires, Editorial Ad hoc.
- Frankl, V 1995 *El hombre en busca de sentido*, Barcelona, Editorial Herder (17ª edic., edic. original 1946).
- Freud, S 1978 *Obras Completa*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Good, MJ et. al. 1990 “American Oncology and the Discourse of Hope”. En: *Culture, Medicine, Psychiatry*, N° 14, pp. 57-79.
- Good, MJ et. al. 1994 “Oncology and Narrative Time”. En: *Social Science & Medicine*, Vol. 38, Num. 6, pp. 855-862.
- Hegarty, M. 2001 “The Dynamic of Hope: Hoping in the Face of Death”. En: *Progress in Palliative Care*, Vol. 9, N° 2, pp. 42-46.
- Kovadloff, S. 2002 *Ensayos de intimidad*, Buenos Aires, EMECE.
- Kübler-Ross, E. 1975 *Sobre la muerte y los moribundos*, Barcelona, Grijalbo Mondadori (ed. orig. 1969).
- , 1986 *Death. The Final stage of Growth*, Englewood Cliffs, Touchstone Books (ed. orig. 1975).
- , 1998 *Preguntas y respuestas a la muerte de un ser querido*, Buenos Aires, Editorial Planeta Argentina (ed. orig. 1974).
- Levi, P 1998 *Lilith y otros relatos*, Barcelona, Muchnik Editores.
- Litovska, S. y Navigante, A. 1992 *Propuestas en Oncología. Propuestas sobre aspectos científicos, éticos, sociales, espirituales y filosóficos en relación al cáncer*, Buenos Aires, Librería ARKADIA Editorial.

Saunders, C 1980 *Cuidados de la enfermedad terminal*, Barcelona, Salvat Editores.

Twycross, R. 1995 *Introducing to Palliative Care*, s/ciudad, Oxon.

Notas

1 Lic. en Ccias. Antropológicas Rafael Wainer (UBA). Tel: (11) 4362-0132, Humberto Primo 868 Depto 11, CP 1103. Email: rafa-wa@filo.uba.ar, rafaawa@yahoo.com.ar

2 Una versión similar de este trabajo fue presentada en el último congreso nacional de Antropología VII CAAS en Villa Giardino. El análisis aquí desarrollado está basado en un capítulo de la tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas aprobada el año 2003.

3 "Vivir muriendo-morir viviendo. Construcción profesional de la 'Dignidad', la 'Esperanza' y el 'Aquí-Ahora' en un equipo de Cuidados Paliativos." © Copyright Rafael Esteban Wainer 2003.

4 Comunicación personal. Agradezco al mismo haberme permitido leer una versión borrador (cuando estaba escribiendo la tesis), del capítulo sobre la esperanza, de un libro que estaba por aparecer en el momento de realizar mi tesis.

5 Durante mi trabajo de campo realizado en el verano de 2001 en el equipo de CP trabajaban (entre fijos y rotantes) seis profesionales. Los profesionales fijos serán nombrados ficticiamente como Alberto (jefe del equipo), Martín y Paula; los residentes rotantes como Cecilia, Mario y Bernardo.

6 Los pacientes serán nombrados como Juan y María.

7 Una enfermedad incurable, y luego terminal, puede fácilmente llevarse todos los ahorros de una vida de toda una familia simple y hasta de una extensa. Más si pensamos en estos momentos en que el sistema de salud público, así como el privado —obviamente sin considerar la mayoría de los ciudadanos-usuarios *privados* de todo sistema de salud— están en bancarrota. De todos modos los pacientes y las familias que son asistidas por la institución donde realicé esta investigación son en su mayoría de bajos recursos, y por esto sus "camino de curación y cuidado" se despliegan bajo las alas del estallado Estado (des)"benefactor" (o Estado Desertor).

8 Sería muy interesante poder analizar todas las estrategias curativas oficiales y no oficiales; alopáticas y heterodoxas; científicas, religiosas y espirituales que el entorno familiar pone paralelamente en marcha en pos de la cura del paciente.

9 De todas maneras lo que sí suelen hacer, a veces, es aconsejar y contener a los familiares por teléfono ni bien ha fallecido el paciente, tanto en el ámbito público como privado. Cecilia contaba en una cita cómo una mujer la había despertado a las cuatro de una mañana para contarle que recién había muerto su esposo.



Crítica de libros



Los muchachos, la ruana y el mariachi: formas y sentidos de la violencia en Colombia

Comentario al libro de Santiago Álvarez, *Leviatán y sus lobos. Violencia y poder en una comunidad de los andes colombianos*. Buenos Aires, Editorial Antropofagia, 2004.

Natalia Otero²

Hace 10 años que vivo fuera de Colombia y, en este tiempo, las percepciones que tenía sobre la situación del país fueron cambiando. Hasta mediados de los 1990, percibía la violencia como un problema nacional causado por tres fuerzas principales: guerrilla, narcotraficantes y ejército, que afectaba a una parte de los colombianos, los que habitaban ciertas zonas del país, y no a todos. Esa percepción se iba reafirmando ya que hasta en los mapas de las diferentes zonas del país, que se conseguían en algunos organismos del Estado, aparecían marcadas regiones específicas denominadas “zonas rojas”, lugares “peligrosos” porque allí accionaba la guerrilla. Por ese entonces, también este término era utilizado por la población en general. Si bien las principales ciudades colombianas sufrieron durante los 1980 y parte de los 1990 acciones violentas perpetradas por los narcotraficantes más reconocidos a nivel internacional, han sido en general refugios “de paz” aunque escenarios de otros tipos de violencia: doméstica, la delincuencia etc.

Al recorrer las páginas de este libro, me traslade hasta 1994-1995 –tiempo en que se realiza el trabajo de campo– y tomé conciencia de que veía esos años como un periodo de transición en el cual se desvanecían los límites entre las denominadas

“zonas rojas” y los lugares donde la vida transcurría en una supuesta “calma”. En mi memoria también estos años se asociaban con el momento en que se incorporaron y tornaron visibles otros actores sociales, específicamente los paramilitares y en el cual, la violencia política adquirió una escala sin precedentes en la historia colombiana.

Este libro, al que hago mención, es la tesis de Doctorado de Santiago Álvarez; resultado de un trabajo de campo intensivo (15 meses) en un pueblo al que denominó Nómique, ubicado en el Departamento de Cundinamarca a cien kilómetros de Bogotá, la capital de Colombia. La localidad de Nómique, lugar donde predominan los minifundios, cuenta con un área de más de doscientos kilómetros cuadrados que llega hasta el Páramo de Sumapaz. En esta zona a mediados del siglo XX, los campesinos llevaron a cabo importantes luchas y revueltas por la tierra. Estas luchas despertaron, en su momento, el apoyo de *organizaciones políticas urbanas de izquierda con ideas socialistas y comunistas*.

En esta región de páramo y de clima templado, donde se siembra el tomate de árbol, la curuba y la granadilla, viejos y nuevos protagonistas –campesinos, guerrilla y narcotraficantes–, convergen conflictivamente.

En ese espacio de confrontación, están presentes las memorias de un pasado violento e inmemorable; se disputan las mujeres y la tierra; las venganzas entre las familias son frecuentes; a los muertos los despiden con rancheras; se cree en la guerrilla y se desconfía del Estado. En Nómique, como otros lugares de Colombia, lo que impera es la “ley del monte”, es decir, hacer “justicia por mano propia” al margen del Estado.

Las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-FARC, los narcotraficantes y el Estado que actúan o intentan hacerlo en el lugar, responderían de una u otra forma a políticas nacionales que a su vez dependen de condiciones internacionales; estos actores son identificados por el autor como *fuerzas externas o sistemas mayores*. La guerrilla se origina en la zona³, sigue actuando allí y cuenta con la aceptación de la mayoría de los campesinos. Los narcos, entran a la escena local a partir de la década del '80. Se trata inicialmente de campesinos que, en algunos casos, trabajaron con los denominados “capos de la droga” y volvieron a instalarse en la región. El Estado, en tanto, está presente por medio de diferentes instituciones (escuelas, ejército, policía y otros organismos oficiales) pero su presencia e incidencia en la vida cotidiana de la gente es fragmentaria y ambigua.

A través de un estudio micro de la cotidianidad de estos campesinos de “sombbrero y ruana” (como los describe en el capítulo introductorio), Santiago intenta entender la persistencia y reproducción de la denominada “violencia endémica” en Colombia. Parte de dos definiciones amplias de poder y violencia para analizar sus múltiples manifestaciones en la zona, sus componentes familiares y de género, sus aspectos sociales e individuales así como sus diversos agentes.

Esta investigación no se centra en los grandes actores del conflicto armado colombiano, ni en grandes acontecimientos violentos; por el contrario, se centra en la violencia presente en la vida cotidiana de los habitantes de una población campesina colombiana. En este propósito adquiere relevancia la información obtenida de las observaciones, de las historias familiares e individuales y de charlas con diferentes interlocutores. Esta información ha servido para que Santiago nos brinde datos que permitan pensar y reflexionar sobre la forma en que se utiliza y caracteriza esta categoría en la Ciencias Sociales y en Colombia en particular.

Violencia y violencias

La violencia es una temática ampliamente trabajada desde las Ciencias Sociales. En el caso particular de Colombia, ha sido el foco de un debate que lleva más de 20 años y no han sido pocos los investigadores de diferentes disciplinas (historiadores, antropólogos, politólogos, sociólogos etc.) y países que se han avocado a estudiar este complejo fenómeno que padecemos los colombianos. Entre estos cabe mencionar estudios históricos y sociológicos sobre lo que

fue la denominada época de “la violencia” que va desde la década del ‘40 hasta la década del ‘60 y que ha quedado en las representaciones sociales como el inicio de la misma. En estos estudios los campesinos tienen un lugar muy importante pero como protagonistas de procesos sociales y políticos del pasado. Otros investigadores han realizado trabajos con población indígena y más recientemente con población negra, tratando de dar cuenta de la violencia padecida o vivida por estos grupos⁵.

Algunos de estos trabajos explican el origen y reproducción de la violencia en factores estructurales; interpretaciones que se han transformado en estereotipos en diferentes sectores de la población.

El estudio realizado por este antropólogo argentino, ha logrado desprenderse de estos estereotipos. Esto se debe en parte a que pudo agudizar su mirada y su atención al participar de la dinámica de la vida cotidiana de la comunidad de Nómez. Es así, que en el libro cada capítulo va mostrando la complejidad de este fenómeno al ir prefigurando las diferentes formas que asume la violencia a través de los significados y las prácticas de los actores sociales involucrados.

A pesar de que en la actualidad la violencia en Colombia se ha convertido en sinónimo de conflicto armado entre la guerrilla, los narcos, los paramilitares y el Estado, Santiago nos muestra que esta violencia se ha ido adecuando a la diversidad sociocultural de la nación colombiana. Es así, que en el caso particular de Nómez, la violencia, va adquiriendo formas y sentidos en la interacción cotidiana de la gente; es el resultado de un proceso histórico que ha sido y sigue siendo vivenciado por quienes son sus protagonistas en este pueblo del altiplano.

La permanencia de la violencia radica en sus manifestaciones flexibles y transformativas. En este pequeño pueblo, desde sus particularidades –tal como ocurre en otros lugares de Colombia– la violencia se construye, se reorganiza y se negocia entre los diferentes agentes involucrados.

Violencia Interna: familia, vendetas y orden social

El libro está organizado desde el análisis de lo micro (la familia) hasta el de los sistemas más amplios o *mayores* (guerrilla, narcos y Estado), pasando por una aproximación de la historia de esta región. Cada capítulo corresponde a uno de estos niveles en donde se caracteriza a los protagonistas y se va definiendo lo que él llama violencia interna y externa. A pesar de esta separación que responde a razones de análisis, el libro se percibe como un todo interrelacionado.

Esta articulación la va construyendo a través de casos particulares en donde nos muestra personas que circulan por las diferentes posiciones sociales, bien sea porque son campesinos que se unieron a la guerrilla, porque son parte de la administración pública o porque se transformaron en los narcos del pueblo. También se aprecia a través de una serie de categorías referidas a valores e ideas que permean los diferentes espacios de interacción y son las bases de las prácticas de los diferentes actores sociales. En Nómez coexisten en tensión ideas y valores referidos a *la jerarquía, a la igualdad, a la solidaridad, al individualismo, a la subordinación*; valores que sustentan dos tipos específicos de organización familiar y de relaciones sociales: *patronazgo y madrazgo*.

El *patronazgo* y el *madrazgo* se transforman en estrategias en la búsqueda del poder y en la legitimación del mismo. Son categorías que refieren, en el primero de los casos a ideas y prácticas de masculinidad y a formas particulares de una sociedad patriarcal. Este sistema opera a nivel familiar sobre todo entre las familias con mayores recursos económicos y en la relación que los narcos han establecido con los campesinos. De acuerdo con el autor, este sistema se remonta a la época de la conquista; valores y prácticas que antes que perderse durante la independencia de España fueron actualizándose en lo que se denominó sistema de haciendas. El *madrazgo*, en tanto, refiere a valores de resistencia e ideas de solidaridad y a una forma de organización familiar basada en la matrifocalidad; sistema que caracterizaría a las familias más pobres del lugar en donde la mujer es la cabeza del hogar.

El autor encuentra, de forma diferente, estos dos sistemas de organización en la comunidad. No obstante, el patronazgo es el sistema que tiene una presencia más fuerte a partir de ideas de superioridad masculina y jerarquía. Son estas ideas extremas de masculinidad las que están relacionadas con la política y el poder.

Trascendiendo el núcleo familiar, el poder se manifiesta en las disputas entre familias por tierras, mujeres o cuestiones políticas que dan lugar a las vendetas y venganzas de sangre. En estas situaciones, mientras se afianzan los vínculos familiares los conflictos entre las familias en pugna se agudizan y terminan la mayoría de las veces con la eliminación física de los hombres quienes, en última instancia, son quienes detentan el poder. Las vendetas se realizan al

margen del Estado son formas de “*imponer justicia por mano propia*” y lo interesante es que los campesinos aprueban y legitiman la mediación o el arbitraje de la guerrilla para dirimir estos conflictos.

A través de la mirada hacia la historia de la región como un proceso de “larga duración”, va sustentando el por qué estos sistemas son tan importantes en la organización y regulación de la estructura social actual y, sobre todo, en la construcción de las diferentes formas de violencia. Estas ideas, valores y prácticas se pueden interpretar como estrategias utilizadas por los diferentes sectores que conviven en este pueblo, en la lucha por el poder y la legitimidad de sus acciones en los diferentes espacios locales.

Violencia externa: “los muchachos”, los narcos y el Estado

En los últimos capítulos se describe el accionar de las *fuerzas externas*. Vale la pena señalar que esta última parte está organizada con cierta jerarquía: La guerrilla, los narcos y por último el Estado. En cada uno de estos capítulos, Santiago va describiendo y analizando detalladamente como cada uno de estos actores se disputa el poder por el control del lugar y con este fin, sus prácticas pueden desembocar en la violencia física o simbólica.

La guerrilla, hasta ese momento con mucho éxito mantenía el orden social del pueblo y el control de la comunidad reemplazando al Estado. Simultáneamente, los narcos han reconstruido una sociedad jerárquica a través relaciones de subordinación y dependencia con los campesinos. Buscan llegar al status de hacendado.

El Estado también busca el control a través de las fuerzas de seguridad y orden público y con los organismos encargados de impartir jus-

ticia. Para esto emplea diferentes mecanismos como la manipulación de los símbolos nacionales asociados con la nación. Muchas veces ejerce el poder por la fuerza o genera situaciones que ponen en peligro la vida de los campesinos en manos de la guerrilla. La policía durante el tiempo del trabajo de campo, dejó de “existir” en la zona.

Paralelamente, Santiago nos deja escuchar las voces de los pobladores quienes a través de sus propias experiencias de vida o de los relatos de historias que ocurrieron en el pueblo, le van exponiendo a este investigador, una serie de representaciones cargadas, en algunos casos, de prejuicio sobre estas fuerzas externas. Es así que la guerrilla denominada “los muchachos, los amigos o guerrilla” significa seguridad, respeto, justicia, paz. No es casual que los campesinos le comentaran al autor sus impresiones sobre el proceso de paz “*si hay paz quién nos va a proteger?*”. Además, representan un pasado de lucha sustentado en ideas de solidaridad e igualdad compartidas por muchos campesinos y sobre todo por las mujeres.

Los narcos son el ideal de la masculinidad que todos los hombres quieren alcanzar, son el poder, la riqueza, el modelo a seguir para muchos campesinos y la figura del patrón. El estado es percibido como una entidad fragmentada opuesta a los valores de justicia y de legalidad de la comunidad y su poder de control es débil en la región. Para los campesinos, las instituciones que lo representan, con excepción de la escuela, generan desconfianza y poca seguridad. Estos sentimientos se han ido construyendo a través del tiempo, desde la época de las grandes haciendas y de la lucha campesina. Solamente, el ejército en cierta medida genera curiosidad

y sentimientos ambiguos porque algunos campesinos hicieron en servicio militar, aunque consideran que su papel está en defender la “patria” y no generarles problemas a los campesinos con la guerrilla.

Estas tres fuerzas mayores emplean la violencia de diferentes maneras en su lucha por el poder y el control del orden social; es interesante como estas diferentes formas de violencia es legitimada y admitida o temida y condenada por los campesinos.

Después de leer las conclusiones, quedan imágenes de un pueblo en donde el poder y el control social están sujetos a una disputa continua. Allí se combinan fuerzas sociales e individuos quienes en momentos determinados hacen uso de la violencia en pos del control familiar o social. Nómeque, es entonces, el lugar del encuentro entre el *leviatán y sus lobos*, es una sociedad en donde la presencia y representatividad del Estado es muy débil y este vacío lo llenan la guerrilla y los narcos. Es un contexto sociocultural en donde convergen lo micro y lo macro de manera conflictiva y en este proceso están en permanente

confrontación ideas y valores de *igualdad/ solidaridad, jerarquía/ individualismo*.

Consideraciones finales

Este libro es novedoso y constituye un aporte importante a los estudios sobre violencia en el país por varias razones (algunas de ellas las he ido señalando antes) señalaré a continuación:

- Porque se trata de un estudio local donde la perspectiva de lo global esta siempre presente en el análisis.
- Por el cuidado puesto en construir la mirada de los campesinos de Nómeque, en entender la lógica de las representaciones y prácticas frente a sus propios procesos socio-históricos y políticos donde la violencia ha estado presente. Esto se ve reflejado en el trabajo, sus voces no se pierden sino por el contrario, ocupan un lugar muy importante en el análisis.
- Porque la violencia deja de ser un ente abstracto y sin forma que permea la vida de los colombia-

nos por igual, sin importar diferencias sociales y culturales. Por el contrario, su trabajo nos invita a reflexionar sobre las formas como se ha conceptualizado la violencia en el país y a considerarla como un proceso de construcción sociocultural que va adoptando matices diversos dependiendo de la región, de su historia particular y de los actores involucrados.

- Finalmente, porque hace aportes importantes a los estudios sobre Estado-nación al mostrar, a través de los datos, que en este lugar, el Estado y la nación no son representados de la misma manera por la población. La nación es la *patria*, es lo que identifica a estos campesinos y lo que en cierta medida legitima sus acciones como la de los grupos en conflicto. Mientras que el Estado es un ente fragmentado, poco confiable que no está en capacidad de asegurarles los derechos como colombianos.

Notas

1 Presentación realizada en el Instituto de Desarrollo Económico y Social-IDES. Diciembre 14 de 2004.

2 Antropóloga, estudiante de Doctorado del Programa de Postgrado en Antropología Social. Universidad Nacional de Misiones. E-mail: tachiotero@hotmail.com

3 ...la guerrilla nace durante el turbulento período de la historia colombiana denominado “La Violencia”. Alrededor de 1948 en Sumapaz, los campesinos ya ocupaban la mayoría

de la tierra y se encontraban en lucha con los hacendados. En un principio la guerrilla fue creada por los campesinos como grupos de autodefensas en contra de la represión conservadora (Alvarez 2004).

4 Molano, Alfredo (1985) *Los años del tropel. Relatos de la violencia*. Naciones Unidas-CE-REC-CINEP (1992) “Violence and Land colonization”. In: *Violence in Colombia, the contemporary Crisis in Historical perspective*. Edited by Charles Bergquist, Ricardo Panaranda and Gonzalo

Sánchez. SR Books.

Borda, Fals, Eduardo Umaña y Germán Guzman (1962). *La Violencia en Colombia*.

Daniel Pecaute (1987). *Orden y violencia: Colombia 1930-1954*. Bogotá: Siglo XXI Editores.

5 Rappaport (1984). “Las misiones protestantes y resistencia indígena en el sur de Colombia”. En: *América Indígena*. Vol XLIV, nº1, pp. 111-126

Política y moralidad: apuntes en torno de una etnografía

Comentario al libro de Frederic Sabina, *Buenos vecinos, malos políticos: moralidad y política en el Gran Buenos Aires*. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2004.

Fernando Alberto Balbi*

La publicación de *Buenos vecinos, malos políticos: moralidad y política en el Gran Buenos Aires*, de Sabina Frederic es una feliz noticia que cabe celebrar por diversas razones. Primero, porque se trata de una etnografía, género poco transitado por la antropología social argentina y cuyos ejemplares muy raramente llegan a ver la luz en forma de libros. Segundo, porque no estamos ante una etnografía en el mero sentido de un estudio de caso firmado por una antropóloga sino frente a un texto que se hace realmente acreedor a esa denominación. Tercero, ya que el trabajo de Frederic representa también uno de los primeros volúmenes dedicados por la antropología argentina al estudio de la política, contribuyendo así a la incipiente consolidación de una línea temática históricamente subdesarrollada entre nosotros. Y, por último, puesto que en base a su sólido análisis etnográfico, la autora consigue producir un decisivo avance en la comprensión científica de los procesos políticos, particularmente en la medida en que esclarece enormemente la casi siempre maltratada cuestión de las relaciones entre política y moralidad. Me propongo desarrollar brevemente estas afirmaciones sintéticas para finalizar señalando algunas cuestiones que sería de interés debatir en base a la lectura del libro.

No resulta del todo claro cuáles son las razones del escaso desarrollo que ha tenido en la argentina la escritura etnográfica, más allá del hecho obvio de que no existe un mercado económicamente tentador para libros de tal naturaleza. Felizmente, sin embargo, en los últimos años se han estado desarrollando algunos esfuerzos dirigidos a la publicación sistemática de etnografías, por lo que contamos ahora con un incipiente *corpus* de literatura local de esta clase. El trabajo de Frederic está llamado a ocupar un lugar destacado en este *corpus* en la medida en que se trata de una excelente etnografía en el sentido 'clásico' del término, esto es, de un estudio de caso detallado, fundado en la observación participante y que toma al examen de las perspectivas de los actores como centro estratégico en torno del cual gira el análisis presentado.

El resultado de la puesta en práctica de esta clase de concepción de la etnografía es un producto claramente superior a los empobrecidos análisis anclados casi exclusivamente en entrevistas que se han hecho tan comunes en la antropología social de nuestro país y que suelen ser presentados como si de etnografías se tratara. En lugar de un texto donde se nos presenta como 'perspectiva del actor' a una construcción artificiosa, notablemente dirigida en función de

los juicios de valor del investigador y basada exclusivamente en el discurso oral recabado a través de entrevistas, nos encontramos aquí con un análisis centrado en las prácticas de los actores relevadas a través de la presencia de la autora en los contextos mismos de su ocurrencia, lo que redundando en una construcción (pues, claro está, no deja de ser un artefacto analítico) de la visión de los actores sobre sus propios asuntos mucho más compleja, viva, creíble y, especialmente, respetuosa.

Girando en torno de esta aprehensión del punto de vista de los actores, Frederic elabora un análisis de ciertos procesos políticos que rompe de manera notable con buena parte de los presupuestos teóricos e ideológicos más frecuentes en los trabajos dedicados a la política, recuperando la capacidad de la buena etnografía para desnaturalizar la perspectiva del investigador y minimizar su imposición forzada sobre la realidad bajo estudio. Asimismo, y más allá del valor de su trabajo como un todo, Frederic nos regala algunas de las mejores descripciones etnográficas de nuestra literatura: así, por ejemplo, la de una reunión en que un médico y funcionario municipal intenta desesperadamente ofrecer explicaciones a los *vecinos* acerca de la muerte de un niño, teniendo como telón de fondo un complejo juego político donde diversos

actores procuran desplazar las *responsabilidades* al respecto según su propia conveniencia (cf.: capítulo VI); o la de una sesión del Concejo Deliberante donde los legisladores de los diversos partidos encuentran la oportunidad de recuperar y manifestar su *orgullo* en tanto políticos profesionales a través de la reivindicación del sentido de la política como servicio hacia los *pobres* (cf.: capítulo VII).

Por otra parte, el estudio de Frederic –basado en un trabajo de campo desarrollado de manera discontinua durante una década en la misma zona– tiene el valor agregado de actualizar el hoy poco empleado método del estudio de caso extendido (*extended-case method*). Al analizar una serie de acontecimientos –que denomina “eventos”– desarrollados a lo largo de un período extenso de manera aparentemente discontinua pero de hecho enlazados por la participación más o menos protagónica de un cierto núcleo de actores, Frederic consigue arrojar una mirada auténticamente procesual sobre la política en un municipio del Gran Buenos Aires, esclareciendo las variaciones experimentadas a lo largo del tiempo por las formas de concebir la política y de *hacerla*. Huelga decir que la perspectiva teórica adoptada por Frederic no es la de los autores de la escuela de Manchester, pero es precisamente en este sentido que cabe decir que ella actualiza su método, modificándolo y adaptándolo a nuevos propósitos. Por lo demás –y para cerrar estas breves apreciaciones metodológicas–, cabe destacar que la autora evidentemente ha sabido enriquecer su trabajo mediante la reflexión respecto de su propia posición en el campo y el ejercicio continuo de la reflexividad pero también ha tenido el buen tino de evitar hacer de ello el centro de su trabajo o, siquiera,

el nudo de la estructura argumental del libro.

Así como la escritura etnográfica, el análisis antropológico de la política no ha tenido en nuestro país el desarrollo que sería de desear. En este sentido, debemos celebrar la actual tendencia hacia la consolidación de una tal especialidad, no porque la división de la disciplina en especialidades sea buena en sí misma –un aserto sumamente discutible– sino porque su afianzamiento representa un paso adelante en dirección a la plena incorporación de la antropología social a los excesivamente normativos debates académicos centrados en la política en la Argentina. Ciertamente, tales debates han estado por demasiado tiempo dominados por una serie de categorías que pasan por ser construcciones analíticas pero que, tal como se las suele emplear en la práctica, raramente representan más que la traducción de conceptos nativos correspondientes al universo de las concepciones ideológicas de los investigadores a un lenguaje académico formal: es el caso de términos y expresiones tales como ‘populismo’, ‘clientelismo’, ‘corrupción’, ‘transparencia’, ‘carisma’, ‘viejas’ y ‘nuevas formas de hacer política’, que los autores suelen usar acríticamente y en un sentido más o menos abiertamente valorativo. Sería de esperar que la intervención activa de los antropólogos sociales en estos debates contribuyera a desnaturalizar la enorme cantidad de presupuestos ideológicos y teóricos que tanto los empobrecen, pero ello sólo ocurrirá en la medida en que seamos capaces de aportar una perspectiva auténticamente etnográfica, tratando con respeto a las perspectivas nativas y organizando nuestras indagaciones en torno de ellas.

Como he dicho más arriba, el trabajo de Frederic se caracteriza precisamente por hacer esto, tornándose

así en un notable ejemplo del tipo de aporte de que nuestra disciplina es capaz. Ante la fuerza de su examen etnográfico del papel de las evaluaciones morales en ciertos procesos políticos, las simplificaciones, las reificaciones y los sesgos normativos amparados por categorías ‘analíticas’ tales como ‘corrupción’, ‘transparencia’, ‘*accountability*’, ‘clientelismo’ o ‘política de los pobres’ caen por su propio peso. Otro tanto sucede con el tipo de simplificación que reduce los procesos políticos locales a meros productos pasivos de tendencias políticas y económicas de nivel macro tales como la ‘exclusión social’ resultante de las ‘reformas neoliberales’ o la ‘crisis de representación de los partidos políticos’. Habida cuenta de la complejidad y la riqueza del texto de Frederic, resulta imposible mostrar todo esto en las breves líneas de que dispongo; intentaré, sin embargo, sintetizar algunos de los tramos fundamentales de su argumentación, a sabiendas de que será imposible hacerlo sin empobrecerlos.

El trabajo se centra en un municipio bonaerense que la autora denomina ‘Uriarte’, examinando una serie de hechos acaecidos esencialmente entre los años de 1988 y 2000. Entre los múltiples objetivos interrelacionados que se fija Frederic, destacan particularmente dos: en lo que al análisis del caso se refiere, el de entender por qué en Uriarte durante la década del ‘90 la política se tornó, para los propios actores, en un problema moral y cuáles fueron los efectos de ese hecho; y en lo tocante a las condiciones teóricas y metodológicas del estudio antropológico de la política en general, el de demostrar que los procesos políticos sólo resultan inteligibles si se considera las formas en que la política y la moralidad se encuentran entretreídas a nivel de la práctica.

La autora comienza dedicando un capítulo a situar el caso en el contexto del auge neoliberal representado por el *menemismo*, mostrando que las transformaciones impuestas por aquel definieron el “umbral” de la política para los peronistas al suponer “la renuncia implícita a hacer política por el «pueblo»” (pp. 83). El “problema moral” así planteado para quienes permanecieron en el peronismo es el punto de partida de los restantes capítulos, donde Frederic expone la forma particular asumida por el mismo en Uriarte y examina cronológicamente una serie de “eventos” que le permiten dar cuenta de las consecuencias de su ocurrencia y de los conflictos producidos en torno de su incierta resolución.

Digamos –sin entrar en demasiados detalles– que la “comunidad histórica de referencia” de los políticos peronistas locales había sido la de la población *villera* y que la tarea de impulsar su *arraigo* (esto es, la obtención de la propiedad de las tierras que ocupaban) constituía tanto la causa que daba sentido a la actividad de aquellos como el medio fundamental a través del cual ellos conseguían *crecer políticamente*. Hacia fines de la década del '80, sin embargo, las reformas neoliberales y el acceso del peronismo al gobierno provincial (entre otros factores) comienzan a alterar esa asociación aparentemente insoluble entre la causa *villera* y el *crecimiento político* de los militantes peronistas, asociación que la era *menemista* había de terminar por disolver. Es entonces cuando los políticos peronistas de Uriarte enfrentan la “experiencia crítica” representada por el debilitamiento de las “convicciones” asociadas al servicio a su comunidad histórica de referencia, el cual comienza a tornarse en un freno para sus posibilidades de *crecimiento político*.

De cara a esta crisis, el intendente de Uriarte y sus colaboradores más estrechos responden mediante la elaboración de un *proyecto político* (una suerte de plan general de gobierno que la autora denomina “*Proyecto Uriarte*”) formulado en términos eminentemente morales. Apelando a la *descentralización* y la *participación*, el *Proyecto Uriarte* se torna en una manera de procesar el problema planteado al grupo dirigente reformulándolo en términos de un problema socialmente legítimo. En efecto, con el objetivo explícito de “*moralizar la política*” tornándola en una actividad centrada en “el control, resolución o limitación de los conflictos” (pp. 131), el *proyecto* tiende en la práctica a disolver a los *villeros* en la categoría más amplia de los *vecinos*, que pasa a ser la única reconocida como interlocutor válido para las autoridades, al tiempo que erige una barrera entre éstos y los políticos al insertar una estructura de representación *barrial* presuntamente no política, cuya función explícita sería la de canalizar las demandas de los *vecinos* hacia las autoridades evitando la mediación de los oscuros y sucios procedimientos típicos de los *punteros*. De esta forma, como observa sutilmente la autora, el *Proyecto Uriarte* avanza en dos operaciones simultáneas e interrelacionadas que suponen la instauración de una nueva “división del trabajo político”: la de construir una nueva comunidad de referencia para los políticos peronistas, la de los *vecinos*, y la de excluir a éstos del *crecimiento político* confinándolos a la actividad de fomento *barrial* y cancelando toda posibilidad de *reconocimiento* de sus actividades en términos políticos.

El texto de Frederic se extiende luego sobre una serie de “eventos” que revelan que quienes así habían sido excluidos de la profesión política habrían de dar batalla en busca de *re-*

conocimiento y que la novel comunidad de referencia “imaginada” por los políticos peronistas de Uriarte jamás llegó a resultar “verosímil e irrefutable” (pp. 258). La autora se mueve eficazmente a través de una serie de análisis etnográficos que ponen en juego distinciones entre tipos de *militancia* (*‘social’* y *‘política’*), entre aspectos “públicos” e “íntimos” de la política, entre valores “masculinos” y “femeninos”, y entre estándares de evaluación moral “políticos” (centrados en los fines y en las comunidades de referencia) y “apolíticos” (universales e individuales), exhibiendo la *politicización* de hechos aparentemente no políticos tanto como la *judicialización* de la política misma. Al cabo, nos encontramos con la paradoja de que el *Proyecto Uriarte*, caracterizado por su objetivo de *moralizar* la política, culmina dando lugar a la “despolitización de la moralidad política uriartense, y de gran parte de sus políticos” (pp. 257), al verse una y otros sometidos a estándares de evaluación universales e individuales en función de los cuales inevitablemente han de ser juzgados negativamente –un desenlace que, provocativamente, la autora atribuye a la propia dinámica de la actividad política local.

No cabe menos que reconocer el éxito de Frederic en cuanto a los dos objetivos mencionados más arriba. En efecto, por un lado, su etnografía esclarece la dinámica particular de los procesos políticos examinados, explicándola en función de la alteración experimentada por la interrelación de los dos factores que hacen centralmente a la moralidad política (“la comunidad imaginada de referencia” y la “regulación del *crecimiento político*”), de los esfuerzos subsiguientes por redefinirla, y de la forma en que todo ello generó un replanteo de la “división del trabajo po-

lítico” (cf.: pp. 253). Asimismo, la etnografía apunta decisivamente las afirmaciones teórico-metodológicas de la autora en el sentido de que “la moralidad está entretejida con la política de manera que sólo considerando a ambas la práctica de los políticos se vuelve inteligible” (pp. 40) y de que “al atender al ajuste y desajuste entre evaluaciones morales en la práctica misma, los procesos políticos se hacen inteligibles, en el sentido de permitirnos descubrir aspectos imprevistos de los mismos, que otras perspectivas ignoran u ocultan” (pp. 42). Efectivamente, Frederic consigue esclarecer los procesos analizados considerando a las diversas y contrapuestas “evaluaciones morales” realizadas por los actores como los medios fundamentales a través de los cuales los distintos “eventos” ocurridos a lo largo del tiempo se conectan unos con otros (cf.: pp. 48 y ss.).

Es claro que, como siempre sucede, cada lector habrá de encontrar en el libro aquí reseñado algunas cuestiones que podrían ser relativizadas o aún objetadas. Por mi parte, por ejemplo, encuentro discutible la identificación que la autora realiza entre lo que desde el punto de vista nativo se denomina ‘*crecimiento político*’ y lo que en la literatura académica ha sido designado como el problema de la ‘sucesión política’, ya que entiendo que en política muchas veces se *crece* a través de la creación de nuevos espacios de acción política, frecuentemente encarnados en

(o conducentes a) la creación de instituciones y de cargos institucionales. Asimismo, creo entrever por momentos que al centrarse casi exclusivamente en un universo de actores vinculados al peronismo, paradójicamente, Frederic llega a perder de vista hasta qué punto inciden sobre los hechos analizados ciertas formas específicamente peronistas de entender y *hacer* la política.

Por último, no puedo sino advertir el hecho de que si bien la autora se propone probar la relevancia de la consideración de las cuestiones morales para la comprensión de los procesos políticos, en su concepción “moralidad” y “política” no dejan de ser dos campos analíticamente diferentes que se interrelacionan o entretejen en la práctica. En mi opinión, esta concepción impide a Frederic aprehender plenamente a los procesos políticos en lo que tienen de fenómenos morales, para lo cual quizás sería necesario pensar más bien a la ‘moralidad’ o ‘moral’ como una dimensión o un aspecto de los procesos políticos (y de cualesquiera procesos sociales). Sin embargo, semejante tratamiento de la cuestión exigiría adoptar una perspectiva que en vez de identificar a las “evaluaciones morales” como aquel aspecto de la “práctica” donde se inserta la moralidad (cf.: 39 y ss.), entendiera que ésta es siempre inherente a las prácticas porque mucho antes de llegar a ‘evaluar moralmente’ algo los actores ya lo han percibido en términos morales. Dicho de otra manera, sería

preciso aceptar que la moral es esencialmente cognitiva, un postulado que Frederic rechaza explícitamente puesto que su concepción de la cognición, al tratarla en términos discursivos, la separa analíticamente de la práctica.

Empero, no sería justo reprochar a Frederic —o a cualquier otro autor— por no adoptar el punto de vista que a uno le viene en gana. Por lo demás, entiendo que uno de los mayores elogios que pueden hacerse a un trabajo científico es el de afirmar que sus limitaciones más importantes surgen precisamente de las mismas bases en que se asientan sus logros, lo que no es sino otra forma de decir que su autor ha sabido trazarse un camino consistente y, en consecuencia, productivo y que si no ha hecho algo es porque el camino emprendido sólo podía ser recorrido de la manera en que lo hizo. Se trata de un elogio que el libro de Frederic merece plenamente y, en este sentido, interesa que el lector advierta que si he apuntado algún cuestionamiento a su perspectiva ello no significa que la objete, puesto que sus resultados la justifican sobradamente. Cabe, entonces, invitar al lector a internarse por sí mismo en esta fascinante, inteligente, estimulante y productiva etnografía, e incitarlo a hacer de su lectura la ocasión de reflexionar respecto de los diversos caminos posibles para avanzar en la dirección tan felizmente señalada por Frederic.

Notas

* Doctor en Antropología Social (*Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional - Universidade Federal do Rio de Janeiro*).

ro). Profesor Adjunto del *Departamento de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras*.

tras - *Universidad de Buenos Aires*, e Investigador Asistente del Conicet.

Construyendo la argentinidad: migrantes bolivianos bajo una óptica antropológica

Comentario al libro de Marta Giorgis, *La virgen prestamista. La fiesta de la Virgen de Urkupiña en el boliviano Gran Córdoba*. Buenos Aires, Editorial Antropofagia/IDES-CAS, 2004.

Gabriela Alejandra Karasik

El libro de Marta Giorgis se suma a una ya bastante respetable lista de publicaciones sobre las migraciones bolivianas en la Argentina, en particular sobre aspectos culturales e identitarios, los que habiendo sido señalados ya en las primeras investigaciones de Villar, han tendido a ocupar la atención de la mayoría de las investigaciones sobre esta población en las últimas décadas.

En este caso, el libro se centró en la fiesta de la Virgen de Urkupiña que realizan residentes bolivianos del sur de la ciudad de Córdoba (Argentina), apuntando a reconstruir

“el significado de la fiesta de la Virgen de Urkupiña recorriendo el camino de los intercambios recíprocos que tienen lugar en el proceso migratorio, laboral y festivo, esto es, en el lapso y las obligaciones que median las entradas y salidas a trabajar, y entre las entradas y salidas a la fiesta y a los cargos. Esta celebración se reveló, así, como un espacio social donde sus participantes llevan a cabo una serie de intercambios recíprocos, disputando y consolidando el lugar de la nacionalidad al interior de la Argentina, y el lugar de la particularidad étnica y del status social al interior de la colectividad boliviana de Córdoba”. (Giorgis, 2004:112)

A través de las páginas de este libro Giorgis muestra un amplio conocimiento de las formas culturales asociadas tanto con el sistema de presterío en Bolivia, como con las *Fraternidades* y conjuntos de danzas que en ese país son denominadas *folklóricas*. Estando ambas formas ampliamente extendidas en el vecino país, en las últimas décadas se ha verificado su presencia en localidades de la Argentina y de otros países donde hay inmigración boliviana.

La intensa y visible *ceremonialidad* desarrollada por los/las migrantes bolivianos en la Argentina ha recibido mucha atención, por su doble dimensión de “puerta de entrada” al conjunto de relaciones sociales significativas dentro de la “colectividad” y de lo que aparece como ámbito privilegiado de la/s política/s de identidad de la colectividad boliviana. En esta línea, se han estudiado este tipo de celebraciones en la Argentina, especialmente la celebración de la Virgen de Copacabana y –de más reciente expansión en la Argentina– la de Urkupiña (cf. Ardaya Salinas, 1978; Laumonier, Rocca y Smolensky, 1983; Karasik 1987; Grimson 1999; entre otros).

Este trabajo de Marta Giorgis presenta un saludable signo de atención a la presencia de residentes bo-

livianos en el interior del país, ya que la mayor parte de las investigaciones sobre estas migraciones, en general se ha focalizado en la provincia y la ciudad de Buenos Aires (donde reside la mayoría de los migrantes de este origen en la Argentina desde 1980): la Capital Federal (Gloria Ardaya Salinas y Alejandro Grimson) y ciertas zonas del sur del Gran Buenos Aires, La Plata y en general del “Cinturón Verde” (con las investigaciones de Roberto Benencia, Sergio Caggiano, Gabriela Karasik, el equipo de Adriana Archenti, entre otros/as). Puede mencionarse un número mucho menor de investigaciones para otras áreas de destino importantes de esta colectividad migratoria, como Mendoza, Salta y Jujuy (Karasik y Benencia), y Córdoba (Giorgis), sin mencionar otras provincias donde hay asentamientos de este origen, como Tucumán (Rivera Sierra) o Río Negro. En este marco, el trabajo de Marta Giorgis es un aporte en términos del conocimiento de una colectividad que en la Argentina tiene una gran diversidad interna, según antigüedad, localización, o trayectoria social, por mencionar algunos de los factores de variación más notables.

Entre los méritos más importantes de este trabajo, figuran sin

duda las páginas que trasuntan una etnografía minuciosa y sensible de un conjunto de prácticas articuladas por la Fiesta de la Virgen de Urkupiña de los residentes bolivianos de un barrio popular del sur del Gran Córdoba. Son excelentes las descripciones de Giorgis del ciclo anual de la celebración, que a través de la descripción de las “fases de la fiesta”, va desplegando la “estructura” de la celebración, presentando los términos nativos y los momentos, las prácticas y en particular las relaciones sociales que implican. Describe minuciosamente el complejo ciclo de actividades que se inicia con el *rodeo* de colaboradores por parte de los *pasantes* (que tendrán la responsabilidad mayor en la fiesta), y que termina con la fiesta y el compromiso de los que serán *pasantes* al año siguiente.

Sobre la base de una estructura basada en transformaciones del *sistema de cargos* bien conocido para las áreas andina y mesoamericana, Giorgis describe las prácticas contemporáneas de la fiesta de la Virgen de Urkupiña en Córdoba, de un modo claro y a la vez vívido, destacando en cada momento y conjunto de prácticas, las relaciones sociales que se ponen en juego, dentro y fuera de la fiesta, para garantizar su desarrollo y su continuidad. Entre otros tramos del texto, son excelentes los párrafos dedicados al *traspaso* del *cargo* de los *pasantes* salientes a los entrantes, donde describe los actos públicos que *celebran* a los viejos *pasantes* y comprometen a los nuevos, como en la sensible descripción de la *cueca* y el *brindis* entre ellos. La descripción – que en estos tramos se luce como una de las herramientas menos ingenuas y de más difícil aplicación de la etnografía – incorpora el registro particularizado del movimiento de los dis-

tintos participantes, así como la caracterización de “climas” asociados con diferentes momentos de la fiesta: la comida, el baile de los Caporales y los Tinkus, la entrega de las *colitas* y el prendido de billetes, y el imperdible registro de los dichos del locutor o “animador” en la fiesta, logrando transmitir aromas, sonidos, e imágenes en lo que ella denomina la “estética de la sensorialidad” de los festejantes bolivianos (Giorgis 2004:30).

El capítulo 2 aborda un conjunto amplio – quizás demasiado – de cuestiones articuladas sobre la condición de trabajadores migrantes de los/las residentes bolivianos de Córdoba. En contraste con su despliegue de conocimientos sobre la ceremonialidad y el mundo religioso y cultural de los Andes bolivianos, no son significativos sus aportes sobre las migraciones bolivianas y los procesos de inserción económica y social en Córdoba. Su manejo de información sobre trayectorias migratorias y laborales de varios residentes, se desdibuja en narraciones cuya lógica en el texto es difícil de captar, debilitando una de las hipótesis fuertes del texto, sobre el paralelismo entre el proceso migratorio y la fiesta.

En base a la consideración de un patrón de movilidad característico de un sector importante de los migrantes bolivianos a la Argentina y bastante conocido para los que provienen de algunas zonas de Cochabamba (entre los que es frecuente realizar varias entradas y salidas al país, con diferentes temporalidades, antes de asentarse en la Argentina o retornar a Bolivia: cf. Ardaya S. 1978; Dandler y Medeiros 1991, Balan 1990), la autora propone una relación de paralelismo entre la posición migratoria y en la fiesta, a través de la identificación de las

“entradas y salidas” del país y de la fiesta:

“De acuerdo a la perspectivas de estos pobladores, y como se ha visto en el transcurso de la exposición, la migración es definida como “entradas y salidas a trabajar” más que como un viaje unidireccional definitivo. Esta concepción se expresa también en la fiesta, de la cual entran y salen. En ambos casos “entrar” y “salir” es vivido como parte de una carrera ascendente en las actividades tanto laborales como las festivas” (ibidem:101).

Pero, en contraste con la minuciosidad que se manifestó en el registro de la celebración, el tratamiento del proceso migratorio y las condiciones de vida de los migrantes aparece desdibujado, del mismo modo que se observa que ese paralelismo no resulta fundamentado, a causa de la confusión entre los fenómenos de movilidad territorial y las formas de conciencia asociadas, como por la inclusión problemática de consideraciones sobre la “intención” (de ir y venir, de quedarse) de los migrantes, sin considerar que los residentes de Villa El Libertador no provienen solamente de Cochabamba, sino también de Potosí y en menor medida otros departamentos (ibidem:58).

El grueso de este capítulo se estructura sobre la narración de breves historias de vida – “trayectorias personales” – de residentes bolivianos implicados con la fiesta, engarzando en su escritura elementos que aportan elementos sobre la celebración y los grupos de danza. A través de estas historias, la autora va desarrollando aspectos de la historia y el funcionamiento de las principales *Fraternidades* de danza relacio-

nadas con la devoción de la Virgen de Urkupiña (“Jallalla Bolivia, Tinkuy Potosí” y los Caporales “Urkupiña” y “Sentir Boliviano”), así como de pequeñas historias en torno a la condición de *pasantes*, y las relaciones con instituciones como el Centro de Residentes Bolivianos o el Consulado de Bolivia. Esta estrategia resulta interesante para la exposición de diferentes elementos de la celebración, engarzados en el devenir de la vida de los residentes; allí muestra los recorridos por trayectorias ceremoniales (*pasantes*, *padrinos/madrinas*, bailarines, directores de danza, devotos) al tiempo que aporta elementos sobre conflictos entre organizaciones, de liderazgos, de posiciones. Sin embargo, la estrategia se ve debilitada por algunas cuestiones. En términos formales, se observa que través de las “trayectorias” despliega información de sumo interés, pero que su tratamiento es desparejo en extensión, profundidad y en temáticas desarrolladas. Varias de las descripciones son seguidas por explicaciones e interpretaciones de las que no puede seguirse las mediaciones conceptuales que las habilitarían, lo que en el capítulo 3 y último se hace más evidente. Algunas reflexiones sobre las fracturas “étnicas y de clase” entre los residentes y sus procesos organizativos (ibidem:83-84), o las consideraciones sobre razones personales para asumir *cargos* en la fiesta (ibidem:88-89) entre otros tramos, ameritarían la puesta en consideración de más elementos que los presentados, ya que pueden terminar pareciendo afirmaciones arbitrarias.

La potencia literaria de la imagen de “entrar” y salir” pierde efectividad al constatar que, si bien hay una fuerte relación entre poder asumir un *cargo* y la capacidad eco-

nómica y los lazos en la comunidad, las trayectorias presentadas no dejan claro el “paralelismo entre la fiesta, el trabajo y el prestigio social que representa el ejercicio de los cargos...” (ibidem:101, cap.3), ni lo que significaría en cada uno de esos casos “ascender” o “descender”.

Al terminar la lectura de este volumen resalta una tensión no resuelta entre las interpretaciones y explicaciones de Giorgis, y las críticas que realiza en las primeras páginas a enfoques que considerarían “a las identidades como `básicas` y `dadas` y a los grupos étnicos y/o nacionalidades, como `inmodificables` en el encuentro con otras culturas” (pg.14), enunciado cuando critica el enfoque de Laumonier, Rocca y Smolensky (1983) en su estudio sobre la Fiesta de la Virgen de Copacabana en el Gran Buenos Aires.

En verdad, el modo en que utiliza como clave de interpretación privilegiada al concepto de *reciprocidad* y en general la referencia **casi sin mediaciones** a formas de la cultura andina y boliviana, orientan un tipo de lectura de sus materiales etnográficos que parece confinar a los migrantes bolivianos en “repertorios” culturales e ideológicos, que remiten a mundos coloniales, o a la experiencia de las comunidades campesinas de Perú y Bolivia, o al mundo minero boliviano, estableciendo finalmente nociones poco flexibles de lo “andino” y lo “boliviano”. Esto se observa en su recuperación en el capítulo 3 de anteriores argumentaciones sobre la reciprocidad, en particular en el acápite sobre “Los devotos”, donde desarrolla una lectura de las relaciones sociales en términos exclusivos de “intercambio de dones y contradones” (ibidem:103-105); pero también en su interpretación

sobre la unión de las dos vírgenes argentina y boliviana en el *taypi* (ibidem:106); o en la extrapolación –sin mediaciones– del significado de los *tinku* entre las comunidades del norte de Potosí a la experiencia de los residentes bolivianos en Córdoba (ibidem:109).

Aún destacando la sensibilidad de la información sobre la celebración de esta fiesta y sobre las *Fraternidades* de danza, el texto termina dejando en el lector/a una “sedimentación” no buscada (ibidem: 9, 23): a saber, la referencia a una “bolivianidad” que (sin otras aclaraciones o agregados, como se plantea en textos como el de Grimson, 1999) termina postulando y construyendo “la (una) argentinidad”.

La esencialización parte de una insuficiente (y entiendo que desca-minada) problematización de “lo étnico” y “lo nacional”, que es fundamental si se quiere comprender la situación de los bolivianos en la Argentina:

“En la fiesta de la Virgen de Urkupiña los migrantes organizan sus diferencias socioculturales en una doble frontera que es resultado de una doble interacción: una internacional, entre bolivianos y argentinos, otra intraétnica, entre potosinos y bolivianos. Asimismo esta última plantea una tercera contrastación y confrontación que es internacional e interétnica a la vez: entre potosinos y argentinos” (ibidem:99; subrayado mio

En diversas partes del texto se presenta a Potosí, “el departamento de Bolivia donde se mantienen vigentes muchas de sus tradiciones y costumbres de épocas pasadas”, como fuente o referencia de *bolivianidad* (cf. las descripciones de la vestimenta y la danza de los Caporales y

de los Tinkus, pgs. 46-47 y 63-65). Giorgis sugiere que los migrantes potosinos “saben más” sobre las celebraciones y “la tradición” que los cochabambinos, como se ve en este comentario sobre una frase de un *pasante* de la Virgen:

“La explicación que proporciona Severino de ‘no saber muchas cosas’ es difícil de aceptar. Potosí es el departamento de Bolivia donde se mantienen vigentes muchas de sus tradiciones y costumbres de épocas pasadas. [...] La negativa de Severino a continuar su relato parece indicar que no quiere hablar acerca de la tradición por temor a ser identificado con estas costumbres ancestrales [...] [que son consideradas ‘salvajes y paganas’]. Su decisión de no hablar, justificada en que llegó muy chico y asociada a que sus compadres son argentinos, puede estar relacionada con esa realidad. En ese mismo sentido es difícil que Rossi [dueño de la imagen de la Virgen Grande y fundador de la Fraternidad de los Caporales], originario de Cochabamba, sea quien ‘realmente conoce’, siendo que en esta región y como se vio en la fiesta de la Virgen de Urkupiña, se ponen en evidencia con mayor intensidad los procesos de modernización que se han producido en muchas de las costumbres tradicionales” (ibidem:77-78).

Pero la Virgen de Urkupiña proviene de Cochabamba y no de Potosí. Han sido justamente esos procesos de “modernización” los que habilitaron la ampliación a través del tiempo de su convocatoria social

y regional, que en el artículo de Lagos (1993) que la autora cita, fue caracterizada como su *nacionalización*.

El término “bolivianidad” aparece un par de veces desde las primeras páginas, y se expresa tanto en la búsqueda de la autenticidad y el arcaísmo mencionados o en la atribución de carácter “nacional” a los residentes bolivianos (hablando sobre la valoración del trabajo de un residente interpreta que éste “No hace referencia al número de horas como lo haría un trabajador argentino [...]”, pg.76), como en la poca importancia dada al análisis de los procesos asociados con la co-existencia con la población que no es boliviana. Esboza situaciones interesantes que no analiza: el caso de las 2 vírgenes “del trabajo” (la argentina y la boliviana); la ceremonia “de la unidad” con la Virgen del Valle; las 2 Vírgenes de Urkupiña; la condición argentina y boliviana de la dueña de la Virgen Chiquita y la de los hijos/as nacidos en el país de los residentes; las pautas matrimoniales; los modos en que participan los “paisanos” y los “criollos”; etc. Podrían ser otras quizás las situaciones o los procesos analizados, pero sin duda las exploraciones en este tipo de espacios le permitirían acceder más plenamente a los procesos de resignificación de las formas culturales, y a los vinculados con el modo en que “viven y conciben la migración desde Bolivia a Córdoba” (pg.9).

La *bolivianidad* y la *argentinidad* (esta última no es planteada explícitamente) se construyen a partir de la marcación exacerbada de diferencias entre “los *bolivianos*” (de los

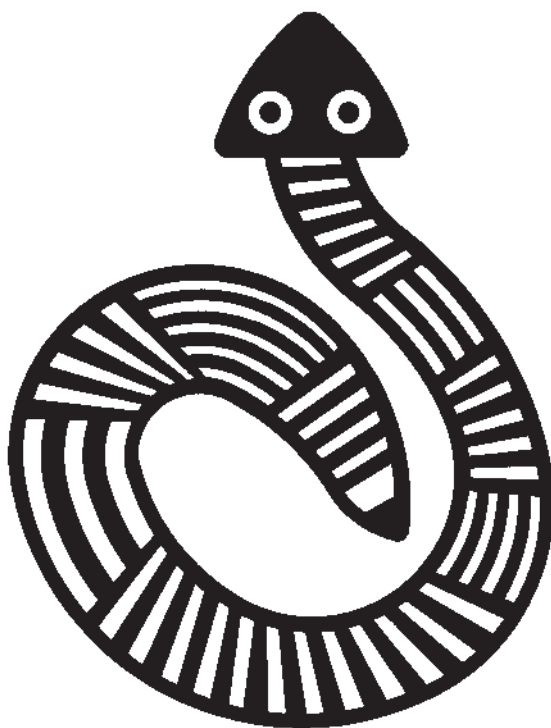
cuales “los potosinos” serían su expresión más acabada) y “los *argentinos*”. Pero los argentinos implícitamente evocados no serían, por ejemplo campesinos/as o trabajadores/as por cuenta propia de alguna provincia (como lo sugeriría la afirmación anterior sobre la valoración del trabajo), ni tampoco jujeños/as o salteños/as, algunos de los cuales comparten algunos rasgos que la autora menciona como “bolivianos”. Se asigna carácter “nacional-boliviano” a bienes y prácticas como los “misachicu” (pg. 77), o las “chuspas” e instrumentos musicales como “charangos, zampañas, quenás y cajas” (pg.42) o la práctica del *coqueo* (pg.47), y así se “expulsan” formas y procesos (en este caso, culturales) de la “argentinidad”. Nótese que no me he referido a bienes y prácticas cuya localización en territorio argentino se deba a las migraciones modernas bolivianas, sino a prácticas comunes a todo el sur andino. También en Jujuy y Salta (así como en Mendoza, Tucumán y tantas provincias) la población boliviana realiza fiestas de la Virgen de Urkupiña, Copacabana, Chauguaya y de otras regiones de Bolivia, y diversas *Fraternidades* bailan danzas en su honor. Pero además, esas formas de celebración y expresión, por lo menos en Salta y Jujuy, están difundiéndose muchísimo no solamente entre los “paisanos” y sus hijos, sino entre la población nativa en general, representando fenómenos culturales cuya comprensión se empobrecería de intentar examinarlos bajo la óptica de la bolivianidad o la argentinidad.

Bibliografía

- Ardaya Salinas, Gloria. 1978 *Inserción socio-ocupacional de los inmigrantes bolivianos en la Argentina* ms, Tesis de Maestría, Buenos Aires: FLACSO.
- Balan, Jorge. 1990 "La economía doméstica y las diferencias entre los sexos en las migraciones internacionales: un estudio sobre el caso de los bolivianos en la Argentina" En: *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, a.5, n.15-16, Buenos Aires.
- Dandler, Jorge y Medeiros, Carmen. 1991 "Migración temporaria de Cochabamba, Bolivia, a la Argentina: Patrones e impacto en las áreas de envío" En: Patricia Pessar (comp.) *Fronteras permeables. Migración laboral y movimiento de refugiados en América*. Buenos Aires: Planeta.
- Grimson, Alejandro. 1999. *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*. Buenos Aires: EUDEBA/FELAFACS
- Karasik, Gabriela Alejandra. 1987. *Formas de sociabilidad de un grupo de migrantes andinos en el Gran Buenos Aires*, ms, Buenos Aires-Tilcara: CONICET.
- Lagos, María. 1993 "We have to learn to ask: hegemony, diverse experiences, and antagonistic meanings in Bolivia" En: *American Ethnologist*, vol. 20, n.1.
- Laumonier, Isabel; Rocca, Manuel; y Smolensky, Eleonora, 1983 *Presencia de la Tradición Andina en Buenos Aires*. Buenos Aires: Editorial de Belgrano.

Notas

* CONICET / Universidad Nacional de Jujuy.
Email: karasikgabriela@imagine.com.ar



Cambios y permanencias, el juego de lo visible y lo invisible

Comentario al libro de Kristi Anne Stolen, *La decencia de la desigualdad. Género y poder en el campo argentino*. Buenos Aires, Editorial Antropofagia, 2004.

Susana Rostagnol

El título es sugestivo y cuestionador. A medida que se avanza en la lectura una se introduce progresivamente en el mundo de Santa Cecilia, colonia de friulanos ubicada en el norte de Santa Fé. El libro revela un conocimiento preciso, agudo y pormenorizado de la realidad, producto de dos largas estadias, distanciadas unos 15 años una de la otra. De manera conjunta a la observación en el terreno, Kristi Anne Stolen analiza cada detalle en su interacción con el contexto nacional y regional. Asimismo se percibe la descripción permanentemente entrelazada con lo conceptual, el juego entre la observación empírica y la elaboración conceptual es una constante.

Kristi Anne Stolen presenta de modo fluido, sin perder densidad, el devenir de Santa Cecilia a lo largo de más de medio siglo, con lo cual alcanza uno de sus objetivos, “entender un fragmento de la realidad argentina en un tiempo histórico concreto y (...) una contribución a la consolidación de la etnografía de este país”. El libro sigue su propia trayectoria, de los estudios campesinos a los estudios de género, lo que le permite un abordaje original.

Consta de dos partes bien diferenciadas, en la primera se analiza la chacra como sistema socio-económico, mientras que en la segunda se

la analiza como sistema de género. Esto le permite a la autora esbozar las relaciones de género mientras analiza y discute las conceptualizaciones de chacarero –distinguiéndolo de campesino y de empresario capitalista-, de cultura agraria donde producción y consumo se organizan en buena medida a través del parentesco y la residencia. La autora se detiene en este punto realizando un abordaje particularmente rico. Describe y analiza las familias extendidas jerárquicamente organizadas, donde el “padre” tenía total libertad para tomar todo tipo de decisiones, algunas de sus entrevistadas casadas a principios del siglo XX se referían a “la tiranía de los suegros”; las hijas no heredaban la tierra, al casarse iban a vivir a la chacra de sus suegros; si una mujer permanecía soltera era heredada junto a la tierra; era de uso la práctica de la dote que funcionaba como mecanismo para eliminar al yerno como posible enemigo potencial en conflictos relativos a la herencia. Estos elementos constituyen y están en el fundamento del sistema de producción y consumo. Se entrelazan con la modalidad de una producción destinada a la comercialización –en manos de los hombres pero con la participación ocasional de mujeres- que se tecnifica con el paso del tiempo; y con la manera en que se estructura

el consumo de la chacra –centralmente definido hasta los ínfimos detalles como la compra de zapatos para los miembros de la familia extensa-. La producción para el consumo, a diferencia de aquella destinada a la comercialización, es responsabilidad exclusiva de las mujeres, no se tecnifica aunque sufre modificaciones ligadas a las relaciones comerciales más amplias de abastecimiento.

El análisis de la chacra como unidad de producción revela la importancia de las relaciones de género, “los hombres y mujeres tienen diferente acceso y control sobre los recursos tales como la tierra, la tecnología, los ingresos; poseen diferentes tipos de habilidades y conocimientos, y que el trabajo está dividido en términos de tareas para hombres y para mujeres”. Esta constatación la lleva a querer proponerse “explorar empíricamente la intersección entre las transformaciones socio-económicas y los cambios en las relaciones y percepciones de género”.

Los relatos de las mujeres, algunas ya viejas que en su primera estadia en la colonia cuentan sus vidas de niñas y jóvenes; y otras de distintas edades con quienes en su trabajo de campo a fines de los '80 se reúne mensualmente para *celebrar los cumpleaños y hablar cosas de mu-*

jeros, constituyen una entrada privilegiada para comprender las sutiles formas de poder que toman las relaciones de género y su lugar preponderante en el mantenimiento de la estructura social de la colonia. Sostiene Stolen que las relaciones hombre-mujer no constituyen una oposición entre pares, sino que “están jerárquicamente estructuradas” (136). A partir de su material empírico, la autora plantea que “la dominación masculina en Santa Cecilia se basa en la hegemonía y no en el control directo”. Identifica el género como eje organizador de relaciones sociales.

Coloca así lo que estimo es el punto más ambicioso de su investigación: la relación entre los cambios acaecidos en los planos social (incluyendo las modificaciones de las unidades domésticas) económico, político, tecnológico y la permanencia de la subordinación femenina, que cambia sus formas pero no sus estructuras centrales. Específicamente, Kristi Anne Stolen pretende —y lo logra— dar cuenta de la distancia entre las prácticas y las ideas, donde unas cambian, mientras que las otras se mantienen. Presenta abundante material empírico que le permite sustentar su propuesta, “mientras la modificación en el comportamiento refleja respuestas a los cambios económicos, sociales y estructurales, esto no necesariamente conduce a un cambio a nivel de las ideas; los sistemas de género pueden ser adaptados o recreados más que transformados. Los cambios en el comportamiento pueden también ser estrategias para preservar elementos básicos de estilo de vida o tradiciones, sólo modificadas para adaptarse a nuevas circunstancias” (32). Este es justamente el núcleo de su investigación.

Kristi Anne Stolen analiza las relaciones de género privilegiando tres dominios: la sexualidad y la procreación; el trabajo, y el poder y la autoridad. De los tres, el que recibe más atención es el primero; resulta muy sugerente la fina hilación con que relaciona estos aspectos con la estructura social en su conjunto. “Mi propuesta es que las nociones de diferencia de género y jerarquía y la intensa preocupación respecto de la sexualidad, especialmente la sexualidad femenina, tienden a sobrevivir las transformaciones económicas debido a que están profundamente enraizadas en el catolicismo, el cual históricamente y en el presente es una fuente poderosa de doctrinas de género que fuertemente influyen las relaciones y percepciones hombre-mujer” (34).

Entre los aspectos ligados a la sexualidad y la procreación, la autora analiza el sentido de la virginidad premarital y la fidelidad en el matrimonio, los cuales constituyen dos ejes centrales en las vidas tanto de los hombres como de las mujeres de Santa Cecilia, aunque con valores diferentes. En el caso de las mujeres, se les enseña a las niñas gringas a comportarse de modo de no provocar el deseo masculino. La virginidad constituye un valor para la mujer, no estando en juego el honor de la familia, a diferencia de las culturas mediterráneas. Una mujer embarazada como resultado de relaciones prenupciales “lleva siempre una *mancha*, pero su aceptación social dependerá de su comportamiento” (149). Por el contrario, “el valor social de un hombre no depende de su pureza carnal, puede ser criticado por llevar una vida sexual inmoral pero no tiene *manchas*. Si es conocido como un hombre honesto, trabajador y *serio*, sus experiencias sexuales tienen

poca influencia en su potencialidad para casarse; se cree que será capaz de modificar su conducta” (149).

Existe una serie de reglas implícitas sobre el matrimonio, la mujer debe ser menor que el marido, “debe ser conquistada y si quiere ser respetada, la conquista no le debe resultar muy fácil al hombre” (145), se rechaza el matrimonio interétnico, especialmente de mujeres gringas con hombres criollos. En varios terrenos, pero especialmente el de la sexualidad femenina, el *alter* es colocado en las mujeres criollas, sobre quienes se dice que son de *sangre caliente*.

Entre los colonos el amor se concibe comprendiendo el cuerpo y el alma. Las relaciones sexuales fuera del matrimonio están prohibidas, por lo tanto el adulterio es mal visto tanto si lo comete una mujer como un hombre. Sin embargo, en el caso de los hombres, “el adulterio es percibido como una manifestación de rechazo emocional (...) como estigma social [a la esposa que no lo sabe complacer], a menos que el marido sea catalogado como mujeriego” (151). Entre las mujeres existe un gran temor por el abuso sexual y se toman medidas para evitarlo, aún cuando no se ha registrado ningún caso en Santa Cecilia. Hombres y mujeres participan por igual en sus valoraciones de la sexualidad.

En cuanto a la procreación, en su última estadía la autora encontró que se había popularizado el uso de métodos anticonceptivos, de modo que las relaciones sexuales se habían separado de la reproducción en la mayoría de los matrimonios. Muchas de las mujeres decían mencionar el uso de anticonceptivos en sus confesiones al cura. El menor número de hijos por familia acompaña un cambio en las dinámicas de

las unidades domésticas por un lado (pasan de trigeracionales a nucleares) y de los modos de trabajo por otro (mayor tecnificación que necesita menor mano de obra).

La Iglesia Católica se erige como eje central en la vida de la colonia, siendo un catolicismo que presenta más similitudes con el mediterráneo europeo que con el criollo, donde hubo elementos de sincretismo, sobre lo cual también abunda el libro.

El análisis del uso del tiempo libre en mujeres y hombres tanto casados/as como solteros/as también es revelador de estrategias de dominación compartidas por todos los miembros la colonia. El chisme –en las dos modalidades en que lo analiza la autora– actúa como un control social de primer nivel, constituyendo otra estrategia de dominación.

A modo de conclusión, la autora pasa revista de una serie de cambios

económicos en la región (mecanización de la producción, migración hacia las ciudades, expansión de la educación y el mercado laboral urbano) que junto a la nuclearización de la familia, a la que corresponde una mayor influencia de las mujeres jóvenes en la toma de decisiones sobre la chacra, podrían hacer pensar en una modificación en las relaciones de dominación. Sin embargo, las mujeres “están atrapadas en una red de mistificación de la ideología de género dominante que las ubica en una posición de subordinación en la jerarquía de género. La dependencia emocional se ha vuelto cada vez más importante como fuerza articuladora dentro del grupo familiar.”(233) Kristi Anne Stolen pone en evidencia las interrelaciones entre la organización social y las subjetividades de las personas que sustentan esa organización, mostrando el funcionamiento de las ideologías hege-

mónicas. “La alta valoración de la decencia, la idealización del amor, el matrimonio y la maternidad, restringen a las mujeres a la esfera doméstica y obstaculizan su posibilidad de beneficiarse con nuevas oportunidades”. (234)

Probablemente el mayor aporte de “La decencia de la desigualdad. Género y poder en el campo argentino” sea presentar de una manera amena y con la contundencia del material empírico el cruce entre las transformaciones socioeconómicas y las permanencias en la subordinación de género. Con frecuencia los trabajos dedicados al análisis de los cambios sociales y económicos invisibilizan en segundo plano los mecanismos de subordinación de género; acá aparecen enlazados, colocados en un mismo nivel, mostrando las intrincadas relaciones entre cambios en las prácticas y permanencias en las ideas, entre las acciones colectivas y sustentos subjetivos.



Antropología y Política. Oportunidades y desafíos de la antropología social en la Argentina

Comentario al libro de Ana Rosato y Fernando A. Balbi, (eds). *Representaciones sociales y procesos políticos. Estudios desde la Antropología Social*. Buenos Aires, Editorial Antropofagia/IDES-CAS, 2003.

Germán Soprano

“Así, los dos términos de la expresión ‘antropología de la política’ tienen un estatuto desigual: la antropología aquí se define por el proyecto minucioso de confrontar configuraciones de valores por intermedio de un proceso artesanal, etnográfico e, implícita o explícitamente, comparativo; la política se reconoce como el objeto de investigación, el esquema nativo”.

Mariza Peirano. Prólogo a Carla Costa Texeira. *A honra da política*.

Introducción

Los siguientes comentarios sobre *Representaciones sociales y procesos políticos: Estudios desde la antropología social* se inscriben en una preocupación más general en torno a la renovación de los estudios sobre la política en la Argentina durante estos últimos años. Una renovación vinculada con el desarrollo de nuevos enfoques teóricos y metodológicos y la actualización de otros clásicos poco explorados en el debate académico local, en relación con el análisis de problemas y objetos de estudio desconsiderados por antropólogos y otros científicos sociales en la Argentina. La lectura del libro compilado por Ana Rosato y Fernando Balbi ofrece una excelente ocasión para reflexionar sobre las oportunidades y desafíos que se presenta a los antropólogos sociales de inscribirse en este proceso de renovación, participando desde una perspectiva original en un debate —de interlocución académica cos-

mopolita y anclado en cuestiones de interés en la agenda pública nacional— que involucra al conjunto de las ciencias sociales.

Desde fines del siglo XIX hasta las décadas de 1960-1970, las ciencias antropológicas en la Argentina se abocaron a la identificación y caracterización de la “otredad interna de la nación” (Guber y Visacovsky 2000) a través del estudio de las poblaciones indígenas en el período prehispánico (la arqueología), en el presente (la etnología), y de las supervivencias del encuentro hispano-indígena en la actualidad (el folklore). Un examen de la producción académica realizada durante las primeras tres cuartas partes del siglo XX pone de manifiesto que la selección de temas canónicos no comprendió a instituciones y actores sociales protagonistas de la política en el Estado y la sociedad nacional. A partir del proceso democrático abierto en 1983, los antropólogos sociales revirtieron parcialmente esta tendencia interesándose por la con-

formación de identidades y la intervención pública de algunos actores sociales caracterizados como “movimientos sociales” que demandan condiciones de acceso y de realización de derechos civiles y sociales, tales como “villeros”, “pobres”, “campesinos”, “mujeres”, “desocupados”, “piqueteros”, entre otros. Sin embargo, el universo de relaciones sociales que los actores objeto de estas investigaciones denominan como específicamente “políticas” ha permanecido desatendido por la mirada antropológica, más aún cuando se trata de aquellas comprendidas en el ámbito de los partidos políticos y las agencias estatales. Seguramente ningún antropólogo social estaría dispuesto a negar alguna eficacia social a esas relaciones “políticas” en la producción y reproducción de la vida cotidiana de las poblaciones que estudian; pero ante este generalizado desinterés por la política partidaria y estatal, vale la pena arriesgar algunas hipótesis que podrán ser mejor exploradas por investigaciones que

tengan por objeto una historia y antropología social de la disciplina en la Argentina. En este sentido, la producción de una *antropología de la política* que proponen Rosato y Balbi ofrece pistas para esbozar alguna explicación a esta cuestión.

De la antropología política a la antropología de la política

La lectura de manuales de teoría política nos dice que “política” es una categoría que deviene de la palabra griega “polis”, referida a la ciudad y más específicamente a la intervención de los ciudadanos en los asuntos públicos. Para Aristóteles la política comprendía el estudio de la naturaleza, funciones, formas y técnicas del gobierno. En continuidad con la tradición griega clásica, la teoría política occidental moderna ha considerado los fenómenos “políticos” como pertenecientes al orden público de la vida social y al interés colectivo, por oposición al orden particularista de la esfera privada. Además, considera que el desarrollo de los sistemas políticos en los Estados modernos conllevó la producción de un campo social diferenciado –la “política”– en el que intervienen activamente unos actores sociales específicos –los “políticos”. En esta perspectiva, la “política” constituye un campo de relaciones sociales distinto de la “economía”, la “religión”, entre otros.

Desde la segunda mitad del siglo XIX, los antropólogos han trabajado a partir de estos presupuestos a la hora de comprender las llamadas “sociedades primitivas” o “sociedades sin Estado”. Se preguntaban: ¿Es posible reconocer en tales sociedades un campo de lo social específicamente político? Si entendemos la política tal como se presentan en las

sociedades de origen de los antropólogos, la respuesta sería negativa, pues en la división del trabajo de las “sociedades primitivas” no existían campos específicos que los nativos definiesen y construyeran con tal fin. Ahora bien, si la política comprende –siguiendo un sentido aristotélico amplio– la naturaleza, funciones, formas y técnicas del gobierno, entonces podría arribarse a una conclusión afirmativa. Una segunda pregunta se suscitaba solidaria con la anterior: ¿Cómo se ejerce la administración del gobierno en “sociedades sin Estado” y “sin derecho escrito”? (y, en este sentido, las preocupaciones de los antropólogos eran afines con las de los administradores coloniales). Analizando sociedades históricas y contemporáneas, concluyeron que el parentesco, los linajes, las costumbres y otras instituciones sociales cumplían en estos casos con las funciones de gobierno y justicia que en las sociedades occidentales modernas ejercían cuerpos especializados.

El programa fundacional de la antropología política enunciado en *Sistemas políticos africanos* por Edward Evans-Pritchard y Mayer Fortes en 1940 indudablemente contribuyó a esclarecer sobre la especificidad del estudio de la política en sociedades no occidentales. Sin embargo, presentaba una inconsistencia entre su definición programática apegada al modelo dominante en las ciencias naturales de la época defendido por Alfred Radcliffe-Brown y la presentación de resultados de las monografías etnográficas producidas por los participantes de este emprendimiento. Esto es, por un lado, programáticamente se recurría a una taxonomía que reproducía en el mundo primitivo las divisiones atribuidas al mundo moderno entre un campo específicamente político, e-

conómico, religioso, que debían ser estudiados por subdisciplinas de la antropología social como la antropología política, antropología económica, de la religión. Y, por otro lado, los artículos revelaban la labilidad de las fronteras existentes en el terreno de las relaciones cotidianas entre el universo de hechos sociales que los antropólogos hacían caer bajo el rótulo de la política y otras esferas de la vida social. Poco tiempo después, Max Gluckman produjo otra renovación en el programa de la subdisciplina desplegando una microfísica del poder en las relaciones interindividuales. De este modo, si en el primer caso se consiguió descentrar el espacio de la política del exclusivo ámbito estatal donde fue confinada por diversas tradiciones clásicas y modernas de la teoría política, asignando una vocación más universal a la política; en el segundo caso, la dispersión de la política alcanzó un grado tal que termina resultando imposible atribuirle algún tipo de especificidad sustantiva.

Rosato y Balbi reseñan –desde una mirada crítica– estos programas fundacionales y otros producidos a lo largo de la segunda mitad del siglo XX y, finalmente, toman posición en favor de una antropología de la política; esto es, por una perspectiva que se distancia de la taxonomía naturalista de Radcliffe-Brown –que definía *a priori* la sustancia política, económica y/o religiosa de un fenómeno social–, y que se adecua mejor al enfoque que Marcel Mauss desarrolló en el *Ensayo sobre los dones* en la comprensión de hechos sociales totales. En este sentido, los compiladores de *Representaciones sociales y procesos políticos* señalan que la opción por una antropología de la política permite relativizar la concepción de la política como un dominio espe-

cífico de la vida social, sin que ello necesariamente implique sostener la inexistencia de alguna especificidad de lo político. Antes bien, la antropología social buscaría de demostrar dicha especificidad desde un análisis que tenga en cuenta los múltiples modos en los cuales lo político, lo económico, lo religioso y otras esferas de lo social se relacionan en determinadas situaciones históricas, conformando, de este modo, una cierta especificidad de la política.

La política de los nativos y la política de los antropólogos.

Desde la perspectiva enunciada por Rosato y Balbi la producción programática y monográfica de la antropología social se abocaría a la producción de una particular definición de la política que comprenda las experiencias y percepciones de los actores sociales, atendiendo a los contextos particulares en que aquella se despliega. Un análisis que tome como presupuesto de investigación este punto de partida no se concentraría primariamente en un estudio de las doctrinas políticas, ni mucho menos se abocaría a determinar en qué medida los sentidos de la política nativa se aproximan o se alejan de las definiciones frecuentemente etnocéntricas que atribuyen los politólogos a la política. Antes bien, la antropología social trata de aprehender las categorías y esquemas de percepción y de acción de los actores sociales y sus luchas por la imposición de visiones y divisiones legítimas del mundo. Por cierto, la comparación entre las categorías sociológicas -a las que remite permanentemente el universo intelectual del científico social- y las ideas, valores y prácticas nativas reconocidas mediante el enfoque y el

trabajo de campo etnográfico, constituye una consecuencia inevitable del análisis antropológico, ya que la reconstrucción de los puntos de vista nativos producida por el investigador es una representación teóricamente informada del mundo social que se propone abordar. Este es, justamente, el desafío al que invita el programa de una *antropología de la política* tal como lo define Mariza Peirano en el epígrafe inicial. Una investigación etnográfica parte del presupuesto de que el estudio de experiencias sociales acotadas, comprendidas en profundidad y apoyadas en análisis de casos particulares, son menos temerarias que muchas generalizaciones sumarias que, partiendo de afirmaciones apriorísticas, terminan explicando su objeto desde pre-conceptos teóricos propios del campo científico y/o desde las ideas, valores y prácticas de la sociedad de la que proviene el investigador.

Los artículos que se presentan en *Representaciones sociales y procesos políticos* tienen por objeto el análisis de la política en poblaciones que forman parte de sociedades nacionales -el Brasil y la Argentina- y, en buena medida, deben lidiar con un problema adicional que no estaba en el foco de análisis o bien no aparecía en ciertos contextos africanos que abordaron los trabajos clásicos de la antropología política entre las décadas de 1930 y 1950. La ambigüedad a la que remite el significado de la política encuentra su fundamento no sólo en la pluralidad de sentidos que le asignan los científicos sociales en sus textos, sino también en aquéllos que le atribuyen los actores sociales en las sociedades nacionales y en el contexto de diversas situaciones. Al respecto, los estudios antropológicos han oscilado entre dos posiciones. Por un lado, definir apriorísticamente un concepto de

política que dé cuenta de los procesos socio-históricos que se pretende analizar; por otro lado, atender a las perspectivas nativas sobre la definición de "la política". Ambas alternativas encierran riesgos para la comprensión sociológica de los procesos sociales. En un caso, quizá se tienda a subsumir los registros de campo y el material de archivo a nuestros presupuestos teóricos (y también a los prejuicios políticos y morales propios del grupo social o de la cultura de la que proviene el investigador); en el otro caso, podemos apegarnos demasiado a las perspectivas nativas de los hechos ("comprar la teoría nativa", como suele decirse) reproduciendo una mirada naturalizante y acrítica de los mismos (y aún quedar desconcertados cuando los actores no reconocen un universo social específico definido como "la política" o "lo político"). Las etnografías que informan los textos compilados por Rosato y Balbi construyen significados de "la política" atendiendo a los sentidos y experiencias nativas, confrontando sus resultados al interior de un debate cosmopolita. La lectura del conjunto de los artículos del libro permite un ejercicio de sociología comparada que comprende la política en diversos grupos de las sociedades nacionales argentina y brasilera, entre ambas, y con relación a otras.

Aires del trópico en las pampas

Representaciones sociales y procesos políticos trae consigo aires de renovación en los enfoques, métodos y también en el planteo de nuevos problemas y objetos de estudio que constituyen un desafío para los antropólogos sociales en la Argentina. Un aspecto paradójico -si se observa

la cuestión desde la historia y el presente de la academia local- es que su novedad en parte reside en una recuperación y actualización de autores y trabajos clásicos de la antropología social de las décadas de 1940 a 1970, poniéndolos al servicio del estudio de la política partidaria y estatal contemporánea. Esta reapropiación de los clásicos viene, en buena medida, tamizada por la influencia de la antropología brasilera, una antropología periférica que ha conseguido instalarse con una contribución original en un debate cosmopolita con ejes pautados por las antropologías centrales -fundamentalmente inglesa, norteamericana y francesa. La influencia de la vecina academia no sólo está en las contribuciones de colegas brasileiros -Moacir Palmeira, Marcio Goldman, Ana Claudia Cruz da Silva y Christine de Alencar Chaves- y de argentinos afincados allí hace tiempo -Beatriz Heredia, Federico Neiburg y Gabriela Scotto-, cuyos trabajos remiten a preocupaciones intelectuales y políticas del campo de las ciencias sociales y de la sociedad nacional del Brasil (con excepción del artículo de Neiburg concentrado en la génesis del peronismo). Por su parte, los trabajos de Mauricio Boivín, Ana Rosato, Fernando Balbi y Sabina Frederic se centran en el análisis de unas poblaciones, problemas y objetos relativos al estudio de la política en sociedades nacionales que han merecido la atención de la antropología brasilera y resultan marginales en la antropología argentina, tales como dirigentes y militantes de partidos políticos, científicos sociales e intelectuales, la representación política, los procesos electorales, la circulación de individuos entre la esfera partidaria y las agencias estatales, y las relaciones entre moral y política¹. Ciertamente, estos temas -y otro fundamental

como es el estudio del peronismo, enfocado también en el libro en los artículos sobre la sociedad argentina- desde hace años vienen ocupando el interés de otras ciencias sociales en nuestro país, como la historia, la ciencia política y la sociología. En este sentido, los antropólogos haríamos bien en involucrarnos más activamente en el debate con los académicos locales de estas disciplinas, para servirnos de su más antigua y extensa reflexión sobre la política en la Argentina; pero, también, para confrontar con ellos desde nuestros enfoques teóricos y metodológicos, entrenados en una mirada menos etnocéntrica y más atenta a la forma en que los actores sociales significan y experimentan la política en el curso de la vida cotidiana. Así pues, Neiburg y Balbi revisan y polemizan con la producción historiográfica y sociológica referida a los orígenes del peronismo, llamando la atención sobre cuestiones centrales para el estudio de este período y fenómeno. En el primer caso, dando cuenta de la morfología de las movilizaciones callejeras del 17 de octubre de 1945 y su relación con el proceso social de consagración del liderazgo carismático de Juan Domingo Perón. En el segundo caso, remitiendo al “honor” militar la génesis social de la categoría “lealtad” -decisiva en la historia del peronismo- y problematizando las formas en que se produjo su apropiación y actualización en las prácticas de “dirigentes”, “militantes” y “adherentes peronistas”. De igual forma, la etnografía de Boivín, Rosato y Balbi sobre un proceso electoral pone en foco la categoría nativa “traición”, reverso de la “lealtad” en la “tradición partidaria peronista”, extrayendo conclusiones que interpelan críticamente a los estudios sobre el peronismo y a la forma en que las ciencias sociales suelen naturalizar

los sentidos que los nativos atribuyen a (estas) categorías del universo de la “política”. Por último, el trabajo de Frederic analiza las interpretaciones construidas durante la década de 1980 por historiadores, politólogos y sociólogos argentinos sobre los “sectores populares”, la “cultura popular”, y el “movimiento social barrial”, comprendiéndolas como percepciones y categorías sociales expresivas de los dilemas de una generación de científicos preocupados por dar cuenta de la historia y el presente de la política y la sociedad nacional -significada en términos de una dialéctica entre “autoritarismo” y “democracia”-, y también por definir su propia participación y contribución específica como actores en ese devenir. En otras palabras, Frederic aprehende estas interpretaciones y categorías científicas como esquemas nativos y sitúa a los académicos como actores sociales comprometidos con ciertos posicionamientos políticos y morales de su tiempo.

Reflexiones finales

Antes de terminar, quisiera decir que las contribuciones argentinas y brasileiras del libro demuestran acabadamente que es posible pensar la denominada “política nacional” desde un análisis bien documentado y en profundidad de experiencias sociales acotadas y en una perspectiva micro-sociológica. Como señalan Marcio Goldman y Ronaldo Dos Santos Sant’Anna (1996), desde su génesis como disciplina la antropología social ha contribuido decisivamente al mapeamiento de ese plano microscópico en distintas sociedades. No obstante, dicha contribución no debe confundirse con una simple miniaturización o parcelación de una realidad más amplia;

por el contrario, se trata de un proceso de molecularización de procesos sociales fundamentales que actúan en los grandes y pequeños objetos. Así pues, una aproximación micro-sociológica de este tipo impone límites a la generalización de los resultados obtenidos del análisis de un determinado contexto, pero no excluye a la antropología social del debate sobre los problemas y tópicos relativos a la sociedad nacional. La opción por esta perspectiva no es sinónimo de política local —a la que frecuentemente quieren recluirla algunos colegas de otras ciencias sociales—, sino expresión de una determinada elección teórica y metodológica en la comprensión de la vida social, situada lejos de generaliza-

ciones temerarias que se proponen aprehender la totalidad nacional desde definiciones apriorísticas y equiparando lo “nacional” con situaciones sociales ancladas en contextos “porteños” o “metropolitanos”, tal como viene haciendo de forma dominante el pensamiento social argentino desde el siglo XIX.

Por último, el énfasis colocado en estas páginas sobre el influjo reconocible en *Representaciones sociales y procesos políticos* del programa científico de los antropólogos brasileros del Núcleo de Antropología da Política, no va en desmedro de la incidencia y el peso específico de otras perspectivas teóricas y metodológicas también presentes en el libro, de otros interlocutores, ni de

la particular trayectoria de los académicos argentinos que se sumaron a esta empresa. Si llamo la atención sobre su importancia es porque considero que quienes participamos del campo de estudios sobre la política en la Argentina —y especialmente los antropólogos sociales— debiéramos reparar en la fortaleza de su programa, sobre todo en relación con su vocación por el análisis de diversos problemas de agenda pública que tienen por objeto a actores e instituciones de la política, así como su activa intervención en los debates cosmopolitas y locales de la antropología y del campo de las ciencias sociales. He aquí, quizá, nuestra oportunidad y desafío.

Notas bibliográficas

Fortes, Mayer y Evans-Pritchard, Edward E. (1961) (eds.). *African Political Systems*. London, New York, Toronto. Oxford University Press.

Goldman, Marcio y Dos Santos Sant'Anna, Ronaldo (1996). “Elementos para una análise antropológica do voto”. En: M. Palmeira y M. Goldman (orgs.) *Antropologia, voto e*

representacao política. Rio de Janeiro. Contracapa. 13-40.

Guber, Rosana y Visacovsky, Sergio (2000). “La antropología social en la Argentina de los '60 y '70. Nación, marginalidad crítica y el 'otro' interno”. En: *Desarrollo Económico. Revista de Ciencias Sociales* 40 (158). 289-316.

Mauss, Marcel (1979). “Ensayo sobre los dones. Motivo y formas del intercambio en las sociedades primitivas”. En: M. Mauss: *Sociología y antropología*. Madrid. Tecnos.

Núcleo de antropologia da política (1998). *Uma antropologia da política: rituais, representacoes e violencia*. Cuadernos do NuAP N°1.

Notas

* Docente e investigador de la Universidad Nacional de General Sarmiento-UNGS y la Universidad Nacional de La Plata-UNLP. Miembro del Centro de Antropología Social del Instituto de Desarrollo Económico y Social-CAS/IDES. e-mail: laurarod@arnet.com.ar / gsoprano@ungs.edu.ar

1La influencia de los colegas del Brasil en el libro también se reconoce en la apelación en favor una *antropología de la política*, tal como se define en un documento fundacional del Núcleo de Antropología da Política conformado por investigadores de la Universidades Federal do Rio

de Janeiro, Universidade de Brasília, Universidade Federal do Ceará (NuAP 1998). Asimismo, los intercambios entre académicos argentinos y brasileros no sólo se verifican en la circulación de ideas, también remite a la circulación de individuos, fundamentalmente antropólogos sociales argentinos residentes en el Brasil y/o que realizaron allí sus postgrados. Así pues, Federico Neiburg es Doctor en Antropología Social por el Museu Nacional de Rio de Janeiro (Universidade Federal do Rio de Janeiro-UFRJ), donde es docente e investigador y ha coordinado el Programa de PosGraduacao em

Antropologia Social-PPGAS. Fernando Balbi es doctorando del mencionado Programa y Ana Rosato ha realizado en ese ámbito estudios de postdoctorado. Asimismo, Beatriz Heredia está integrada a la academia brasilerá desde la década de 1970, siendo actualmente docente del Instituto de Filosofia y Ciencias Sociais de la UFRJ e investigadora del Núcleo de Antropologia da Política-NuAP junto con Alencar Chaves, Cruz da Silva, Goldman, Neiburg, Palmeira y Scotto —esta última también argentina doctorada por el PPGAS.

avá

REVISTA DE ANTROPOLOGÍA

Prólogo

En homenaje a Eduardo "Lali" Archetti

Artículos

La Investigación Transcultural

Por Héctor Vazquez

"En defensa de la salud y la vida". Demandas e iniciativas de salud de agrupamientos sociales de la Ciudad de Buenos Aires y Conurbano Bonaerense -2001 a 2003-

Por Mabel Grimberg

Conflicto Sociorreligioso y Representaciones Simbólicas entre Tobas mormones y evangélicos

Por César Ceriani Cernadas

Antropología e Multimeios: Ocorpo como interface entre Artes Visuais e Humanidades.

Por Stéphane Malysse

El trabajo femenino en una empresa petrolera privada patagónica. Cambios y continuidades durante el siglo xx.

Por Graciela Ciselli

Entrelazando memorias: Cuándo, cómo, y qué recuerda un grupo de ex prisioneras políticas de la "cárcel de Villa Devoto" entre 1974 y 1983

Por Ana Guglielmucci

Pasos judiciales hacia la internación psiquiátrica: reflexiones y posibles aportes desde la aproximación antropológica

Por Ana Silvia Valero

Antropologia, Estado Moderno e Poder: perspectivas e desafios de um campo em construção

Por Ana Paula Mendes de Miranda

El análisis del discurso: de cómo utilizar desde la antropología social la propuesta analítica de Jesús Ibáñez

Por María Isabel Jociles Rubio

De expertos y profanos: la construcción del testimonio judicial.

Por Cecilia Inés Varela

Reseñas

La Morada de la Vida. Trabajo familiar de pequeZos productores del noreste de Brasil. De Beatriz Heredia

Por Gabriela Schiavonni

Cuidar, Controlar, Curar: ensaios históricos sobre saúde e doença na América Latina e Caribe. De Gilberto Hochman y Diego Armus

Por Maria Victoria Baez

Agenda

Desarrollo Económico

Revista de Ciencias Sociales

COMITÉ EDITORIAL: Juan Carlos Torre (Director), Carlos Acuña, Luis Beccaria, Mario Damill, Juan Carlos Korol, Edith Obschatko, Fernando Porta, Juan Carlos Portantiero, Getulio E. Steinbach (Secretario de Redacción)

ISSN 0046-001X

Vol. 44

Enero-marzo de 2005

Nº 176

EDUARDO MIGUEZ: "El fracaso argentino". Interpretando la evolución económica en el "corto siglo XX".

GERMAN LODOLA: Protesta popular y redes clientelares en la Argentina: El reparto federal del Plan Trabajar (1996-2001).

MARTÍN CAMPOS: El cierre de la Caja de Conversión en 1929. Una decisión de política económica.

ROY HORA: Del comercio a la tierra y más allá: los negocios de Juan José y Nicolás de Anchorena (1810-1856).

DEBATES

¿Acaso el dólar está muriendo? Una discusión acerca del nuevo Bretton Woods.

JAVIER FINKMAN: La resurrección de Bretton-Woods. Introducción al debate.

MICHAEL P. DOOLEY, DAVID FOLKERTS-LANDAU Y PETER GARBER: El sistema de Bretton Woods resucitado.

BARRY EICHENGREEN: Desequilibrios globales y las lecciones de Bretton Woods.

CRÍTICA DE LIBROS – ÍNDICE DEL VOLUMEN 44, Nº 173 A 176.

Desarrollo Económico es indexada, con inclusión de resúmenes, en las siguientes publicaciones: **Current Contents** (Social Science Citation Index, Institute for Scientific Information); **Journal of Economic Literature** (American Economic Association); **Sociological Abstract** (Cambridge Scientific Abstracts); **International Bibliography of the Social Science** (British Library of Political and Economic Science y UNESCO); **Clase** (UNAM, México); **Hispanic American Periodicals Index** (HAPI, Universidad de California, Los Angeles). También en otras ediciones de carácter periódico y en volúmenes especiales nacionales e internacionales, así como en índices en versión electrónica.

DESARROLLO ECONOMICO – Revista de Ciencias Sociales es una publicación trimestral editada por el Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES). Suscripción anual: R. Argentina, \$ 60,00; Países limítrofes, U\$S 68; Resto de América, U\$S 74; Europa, U\$S 76; Asia, África y Oceanía, U\$S 80. Ejemplar simple: U\$S 15 (recargos según destino y por envíos vía aérea). Más información en: desarrollo@ides.org.ar, o disponible en el Web site: www.ides.org.ar. Pedidos, correspondencia, etcétera, a:



Instituto de Desarrollo Económico y Social

Aráoz 2838 • C1425DGT Buenos Aires • Argentina

Teléfono: 4804-4949 • Fax: (54 11) 4804-5856

Correo electrónico: desarrollo@ides.org.ar